las categorías de la cultura mexicana

ELSA CECILIA FROST

Fotografía de portada:
Museo Nacional de Antropología.
Interrogación sin respuesta,
de Carles Fontserè
© 1966-1967

ELSA CECILIA FROST

Las categorías de la cultura mexicana

BIBLIOTECA UNIVERSITARIA DE BOLSILLO

Elsa Cecilia Frost

Las categorías de la cultura mexicana

Presentación de
MAURICIO BEUCHOT

Reminiscencia de Elsa Cecilia Frost
por RAMÓN XIRAU

FONDO DE CULTURA ECONÓMICA

Primera edición(UNAM), 1972
Segunda edición, 1992
Tercera edición (CIDE), 2001
Cuarta edición (FCE), 2009
Primera edición electrónica, 2014

Diseño de portada: León Muñoz Santini

D. R. © 2009, Fondo de Cultura Económica
Carretera Picacho-Ajusco, 227; 14738 México, D. F.
Empresa certificada ISO 9001:2008

Comentarios:
editorial@fondodeculturaeconomica.com
Tel. (55) 5227-4672

Se prohíbe la reproducción total o parcial de esta obra, sea cual fuere el medio. Todos los contenidos que se incluyen tales como características tipográficas y de diagramación, textos, gráficos, logotipos, iconos, imágenes, etc. son propiedad exclusiva del Fondo de Cultura Económica y están protegidos por las leyes mexicana e internacionales del copyright o derecho de autor.

ISBN 978-607-16-2081-1 (mobi)

Hecho en México - *Made in Mexico*

Índice

PRESENTACIÓN

REMINISCENCIA DE ELSA CECILIA FROST

PRÓLOGO

PRIMERA PARTE

I. LA CULTURA COMO OBJETODE LA CIENCIA Y LA FILOSOFÍA
- Historia
- Oswald Spengler
- Max Scheler
- Ernst Cassirer
- José Ortega y Gasset
    1. Las mocedades
    2. Segunda etapa (Meditaciones del Quijote, 1914)
    3. Tercera etapa (El tema de nuestro tiempo, 1923; Las Atlántidas, 1924)
    4. Cuarta etapa (últimos escritos)

II. DISCIPLINAS CUYO OBJETOES LA CULTURA
- Antropología
- Sociología
- La filosofía del espíritu

III. EL CONCEPTO DE CULTURA
- Cultura objetiva y cultura subjetiva

IV. LA FILOSOFÍA DE LA CULTURA Y LA CULTURA MEXICANA

V. EL CONCEPTO DE LA CULTURAMEXICANA Y LA OPINIÓN POLÍTICA

VI. LA CULTURA MEXICANA COMO CULTURA OCCIDENTAL
¿Qué es Occidente?
Límites de Occidente
La acepción más amplia de occidental
Occidente y América
Occidente y México

VII. LA CULTURA MEXICANACOMO CULTURA CRISTIANA
Cristianismo y cultura
La cultura cristiana y el mundo moderno
El caso de España y la cristianización de México

VIII. LAS CATEGORÍAS DEL GÉNERO
Hispanoamericana
Latinoamericana
Indoamericana

IX. LAS CATEGORÍAS DE IMITACIÓN
Cultura criolla
Sucursal
Heredada
Heterónoma
Colonial

X. LA TEMPORALIDAD

XI. LAS CATEGORÍAS DE COMPLEJIDAD
Matizada
Fusionada
De síntesis
Mestiza
Superpuesta

XII. LA CULTURA MEXICANACOMO CULTURA INDIA

XIII. EL ARTE COMO EXPRESIÓN ÚNICA

CONCLUSIÓN

SEGUNDA PARTE

INTRODUCCIÓN

I. LOS PLANES Y LA REVOLUCIÓN
Estructura formal de los planes
Contenido de los planes
El personalismo en los planes

II. EL CONFLICTO RELIGIOSO DE 1926 A 1929

III. LA NOVELA DE LA REVOLUCIÓN
El corrido

IV. LA PINTURA MURAL
Los temas de Rivera.Su concepción de la historia de México
Los temas de Orozco.Su concepción de la historia de México
El elemento religioso en la pintura mural
Rivera
Orozco

CONCLUSIÓN

BIBLIOGRAFÍA

DISCURSO DE INGRESO DE DOÑA ELSA CECILIA FROST

CRONOLOGÍA

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICASEN EL FCE

PRESENTACIÓN

Elsa Cecilia Frost (1928-2005) fue una eminente profesora e investigadora dedicada al estudio y la comprensión de la cultura latinoamericana y, en concreto, de la mexicana. Enseñó historia y filosofía latinoamericanas en la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM, y fue investigadora en el Centro Coordinador y Difusor de Estudios Latinoamericanos. También estuvo en el Centro de Investigaciones Históricas del Colegio de México. Igualmente, se destacó por su labor editorial en el Fondo de Cultura Económica, en Siglo XXI y en la UNAM.

Dejó los siguientes libros principales: *Las categorías de la cultura mexicana* (UNAM, 1972), que corresponde a su tesis de maestría; *Educación e ilustración en Europa* (SEP, 1986); *El arte de la traición o los problemas de la traducción* (UNAM, 1992); *Este nuevo orbe* (UNAM, 1996); *Testimonios del exilio* (Jus, 2000), y *La historia de Dios en las Indias. Visión franciscana del Nuevo Mundo* (Tusquets, 2002), que corresponde a su tesis de doctorado sobre el milenarismo en América. En ellos recoge aspectos importantísimos de la historia de la cultura mexicana y latinoamericana: el indio, los misioneros y los cronistas, que fueron los primeros historiadores; pero también sobre algunos personajes, como Bartolomé de las Casas y Alonso de la Vera Cruz.

El libro que presentamos, *Las categorías de la cultura mexicana*, ya es un clásico. No sólo porque fue su tesis de maestría, bajo la dirección del doctor José Gaos, que tanto hizo por la cultura mexicana, sino por su profundidad y seriedad. En él, Elsa Cecilia Frost señala las categorías con las que ha sido pensada nuestra cultura.

En la primera parte del libro, fuertemente teórica, Elsa Cecilia Frost estudia la noción de cultura, para llegar a la filosofía de la cultura, recurriendo a varios autores que han considerado la cultura desde la filosofía, como Spengler, Scheler, Cassirer y Ortega y Gasset. Aplica después la filosofía de la cultura a la cultura mexicana. Algo muy importante que nos dice la autora es que la idea de cultura que se tenga no está separada de la opinión política.

Por un lado, se dan como categorías el indigenismo y el europeísmo u occidentalismo. Pero la autora insiste en que, después de más de quinientos años de colonización, ya no se puede hablar claramente de indigenismo; sin embargo, tampoco es posible decir que se haya occidentalizado plenamente nuestra cultura, a pesar de tantos años de colonización. Habría, por así decir, un mestizaje.

En efecto, en cuanto a si nuestra cultura es occidental, la autora se pregunta qué es Occidente y qué es lo occidental. En todo caso, no tenemos una cultura indígena, al menos pura, ya que los indígenas se apropiaron de muchas cosas de los europeos u occidentales. Pero tampoco tenemos una cultura puramente occidental; y no tiene caso deplorar la innegable devastación cultural que hicieron los europeos; hay que atender, más bien, a lo que resultó de todo ello. Ya la misma creencia de que los ídolos de los indígenas eran representaciones de los demonios hacía que se procurara por todos los medios evangelizarlos, lo cual en gran medida traía un cambio cultural. Y es que en el mundo americano puede decirse que religión y cultura eran una misma cosa, por lo que, al quitar una se cayó la otra. A finales del mismo siglo XVI había indígenas que ya no lo eran tanto y españoles que iban dejando de serlo. En siglos posteriores, sobre todo en el XIX, los mexicanos trataron incluso de borrar la cultura indígena y apropiarse de la europea. Claro que no pudieron lograrlo. Siempre quedan sedimentos de la otra. Y es importante reconocerlo, pues lo indígena es una de las categorías de nuestra cultura.

Otra categoría que se ha usado para nuestra cultura es la de "cristiana". Frost nos habla de la cristianización de México, fenómeno que ella estudió mucho, y nos hace ver que, indudablemente, hay un sedimento cristiano que queda en la cultura mexicana. También se han usado las categorías de imitación, como llamar a nuestra cultura: criolla, sucursal, heredada, heterónoma o colonial. Igualmente, se le han aplicado categorías que realzan su complejidad, como decir que es matizada, fusionada, de síntesis, mestiza y superpuesta.

La segunda parte es muy rica, ya que presenta varios fenómenos históricos en los que se ha manifestado la cultura mexicana. Uno de ellos fue la Revolución de 1910. Después del conflicto, el arte siguió representando sus ideales, que eran en buena parte de una cultura nacional, mexicana
por excelencia. Sin embargo, se dio el conflicto religioso de 1926-1929, que vino a resaltar un aspecto de la cultura mexicana: la religiosidad. Todo ello converge en muchas manifestaciones artísticas. Frost elige la novela y la pintura. Fue muy notable la novela de la Revolución, e incluso algunas novelas de la gesta cristera. Pero la más representativa de la cultura mexicana fue la pintura, sobre todo la pintura mural, que recoge muy a las claras los ideales revolucionarios. La autora se centra en Rivera y Orozco, señalando no sólo sus concepciones de la historia de México, sino también los elementos religiosos que se encuentran en sus pinturas.

Dije que el libro de Elsa Cecilia Frost es un clásico. Lo es porque ha brindado conceptos que nos capacitan para pensar una realidad, en este caso, nuestra cultura mexicana. Es la función que tienen las categorías: conceptos principales y muy amplios que nos guían en el estudio de un determinado campo. Me parece que este libro ha sido una de las mejores aportaciones para los que nos dedicamos a pensar y repensar nuestra cultura mexicana en sus diferentes ángulos.

MAURICIO BEUCHOT

REMINISCENCIA DE ELSA CECILIA FROST

Lo primero que recuerdo son sus aportaciones a la revista *Diálogos*. También —¿por qué no?— su contribución a mi libro *De mística*. Textos espléndidos en distintas revistas sobre fray Alonso de la Vera Cruz —muy su tema—, Samuel Ramos, León Portilla, Motolinía, O'Gorman, García Bacca, don Vasco de Quiroga, la estética de Hartmann, Wittgenstein, Jaeger, Chomsky, ediciones del Fondo, Academia de la Lengua.

Elsa dominaba varias lenguas —alemán, claro está, italiano, francés, inglés—, lo cual la llevó a ser una gran traductora, en parte también para el Fondo. Perteneció tanto a la Facultad de Filosofía de la UNAM como a El Colegio de México.

Importantes textos —libros— sobre los franciscanos —nuevamente muy su tema—, Las Casas, Vasco de Quiroga, cuánta coincidencia con mis pasiones e intereses, Samuel Ramos.

Miembro de la Academia Mexicana de la Lengua, donde solíamos vernos.

Doctora en filosofía y buena amiga.

Sobre todo, amiga.

Ramón Xirau

Al doctor José Gaos

PRÓLOGO

Este trabajo intenta ser un análisis de las categorías que hasta hoy han venido aplicándose a la cultura mexicana, para terminar, una vez precisado su sentido y fijado el camino a seguir, en un análisis de las manifestaciones más representativas de dicha cultura en algunos de sus sectores. El trabajo consta, pues, de dos partes. En la primera se ha querido fijar, por un lado, el estado actual de la filosofía de la cultura y, en especial, el concepto mismo de ésta. Mientras que, por el otro, se intenta precisar el sentido de los conceptos aplicados a la cultura mexicana con la intención de situarla o caracterizarla —"occidental", "cristiana", "hispánica", "criolla", "mestiza", "joven", "superpuesta"— a fin de aclarar qué motivos han presidido su formación, y cuál puede ser su contribución a una interpretación filosófica de la cultura mexicana. Para recopilarlos, empecé por la lectura de los diarios a fin de ver qué es lo que el mexicano medio opina de su cultura; de ahí pasé a los artículos de las revistas de filosofía, historia y literatura en los que dichos conceptos se presentan en una forma más elaborada y, por último, me enfrenté a los libros escritos por quienes se han ocupado de este tema.*

La segunda parte, a su vez, consta de un análisis de cuatro sectores culturales básicos: la política (a través de los planes de la Revolución), la religión (a través del movimiento cristero), la literatura (en la novela y el corrido de la Revolución) y las artes plásticas (en el movimiento muralista). El motivo por el que se eligió esta época no es otro que la consideración de que ella constituye el descubrimiento de México por los mexicanos y los conflictos que en ella se plantearon fueron, según afirma Alfonso Reyes, tan especiales, tan propios, tan mexicanos, que la solución hubo de serlo también.

Puede considerarse, pues, que este ensayo prolonga la línea de trabajos que se iniciara con *El perfil del hombre y la cultura en México,* del doctor Samuel Ramos, y que hace algunos años alcanzó un volumen tal que, saliendo del terreno académico, llegó a ponerse de "moda". Sé que son muchos los que consideran que tal tema no es auténticamente filosófico y que, para otros muchos, aun concediéndole tal categoría, resulta ya anacrónico. Pues, al parecer, nuestro país ha rebasado ya la necesaria etapa nacionalista, en la que la atención se vuelve hacia los rasgos característicos del hombre y la sociedad de México, para dirigirse en busca de su lugar dentro de la corriente universal.

A todos ellos no necesito sino recordarles que el tema de la cultura mexicana —comprendido dentro del más genérico de la cultura americana— ha sido motivo de

reflexión y estudio por parte de teólogos, juristas, filósofos y naturalistas desde los días del Descubrimiento. Pues ¿qué otra cosa son los alegatos en torno a la racionalidad de los indígenas americanos y la interminable "disputa de América", sino otros tantos intentos de resolver si este Nuevo Mundo es, como el Viejo, capaz de alcanzar o no una cultura? Por rápida que sea la mirada que echemos sobre el cúmulo de estudios elaborados a lo largo de esos siglos, veremos que el tema de la cultura surge una y otra vez, ya que el criterio para establecer la humanidad del hombre americano es su capacidad cultural. Unas veces se considera que la "tierra" o el "clima" impiden toda vida cultural —opinión a la que se adhieren personas tan ilustres como Kant o Hegel—, otras, en cambio, se verá en América el futuro de la cultura surgida en Europa, pero siempre será el índice cultural el que permitirá al autor atribuir o negar la humanidad del americano. A la pregunta por el ser del hombre de América, Europa intentó responder, pues, a través del análisis de sus formas culturales. Y más adelante, cuando el deseo de independencia empezó a tomar cuerpo, esta preocupación por el hombre y la cultura de América pasó, muy naturalmente, a ser americana. Así, los jesuitas desterrados, deseosos de reivindicar su calumniada patria, hicieron de la historia precolombina una historia clásica, igualando con ello a estas culturas, a estos hombres y a estas tierras con las del mundo antiguo.

Después, lograda la Independencia, vino a sentirse también una necesidad de lograr la libertad cultural. Andrés Bello, por ejemplo, afirmó que había llegado el momento de formular una segunda declaración de independencia, la intelectual, y abandonar la insensata costumbre de seguir a ciegas los cauces europeos. Afirmó, pues, el nacionalismo, aunque éste sería pronto sacrificado en aras del positivismo, única filosofía capaz, según se creyó, de hacernos alcanzar el nivel de los pueblos más civilizados. Pero, así como los insurgentes negaron lo español buscando el apoyo de la cultura francesa, así los intelectuales de los años de la Revolución negaron al positivismo, en el que vieron un suicidio cultural, y se empeñaron en afirmar la "esencia patria".

Vasconcelos fue, quizá, el antecedente más connotado de esta actitud al señalar la unidad étnica y cultural de los pueblos de América, que quiso erigir en dogma y que expresó en el lema que dio a la Universidad. Y la misma preocupación se hizo patente en Caso y Henríquez Ureña, sus contemporáneos, pues para el primero, el amor a la humanidad sólo puede concebirse a través del amor a la cultura y a la tierra propias. El conocernos a nosotros mismos —afirmó Caso— nos lleva también a conocer nuestro puesto dentro de esa unidad más vasta que es la humanidad. Henríquez Ureña, por su parte, vio como una de nuestras tareas fundamentales el deslindar la cultura hispanoamericana en sus rasgos peculiares y distintivos, a fin de situarla como unidad histórica dentro del complejo de la cultura universal. Y tampoco Alfonso Reyes fue ajeno al problema, como lo muestran tantos de sus escritos.

Pero lo que en todos ellos eran hilos dispersos que surgían aquí y allá en la trama de su obra, fue recogido y ampliado por Samuel Ramos, influido por la lectura de Ortega. A este incentivo habría de añadirse otra circunstancia: la segunda Guerra Mundial y el cambio radical que provocó en el panorama mundial. De ella se desprendería una urgente

necesidad de encontrar nuestra posición dentro de la turbulenta cultura occidental. El resto es historia tan reciente que desisto de repetirla aquí.

Así, pues, el tema no carece de ascendencia ilustre ni de raigambre filosófica (aunque ello, claro está, no me salvará de caer en innumerables errores), y esto mismo me hace pensar que no está tan agotado como se ha dicho. Cuando un tema filosófico ha mostrado tanta vitalidad es difícil creer que pueda morir de pronto. Y en todo caso, la cultura y los problemas que ella plantea, como característica de lo humano, tendrán vigencia mientras el hombre no se trascienda a sí mismo.

No me queda ya sino advertir que este trabajo ha sido concebido como una simple introducción al tema, como un intento de desbrozar el camino, pero no como una respuesta cabal a las preguntas planteadas, pues considero que ésta sólo podrá lograrse por la combinación feliz de disciplinas diversas, lo que por desgracia no está a mi alcance.

---

* Las referencias bibliográficas se han hecho de acuerdo con la numeración de la *Bibliografía* que aparece al final. Así, pues, al citar una obra se pone sólo el número correspondiente entre paréntesis, si bien en algunos casos se ha añadido el nombre del autor.

PRIMERA PARTE

I. LA CULTURA COMO OBJETO DE LA CIENCIA Y LA FILOSOFÍA

HISTORIA

Es un hecho innegable que el hombre es un ser creador que, como tal, ha tenido siempre conciencia de su obra, es decir, ha conocido que frente al mundo de la naturaleza existe otro, el de lo creado o transformado por él, el mundo de la cultura. Pero es también un hecho que al enfrentarse a su obra el hombre tiene la sensación de que la cultura no es "algo dado y obvio, sino que constituye una especie de portento que necesita ser explicado".[1] Y puede afirmarse que la filosofía de la cultura nace de este asombro del hombre frente a su propia obra.

Ahora bien, ¿en qué momento surgió la filosofía de la cultura como tal? Y ¿qué es lo que se ha entendido bajo el concepto de cultura a lo largo de su historia?

Posiblemente la filosofía de la cultura sea casi tan antigua como la filosofía misma, pues desde la época griega han existido estudios y consideraciones sobre el mundo cultural; pero es nuestro tiempo el que, al parecer, ha hecho de ellos una reflexión sistemática e independiente.

Creo que sin temor a caer en un error puede decirse que la filosofía de la cultura nació y ha seguido un curso paralelo al de la filosofía de la historia. Giambattista Vico y los filósofos de la Ilustración son, así, su primer antecedente. Y si bien es cierto que ninguno de estos filósofos la desarrolló en una forma explícita, sí puede afirmarse que implícitamente está contenida en todos ellos. Por ejemplo en Vico, quien adivina comparativamente la ley estructural de la "evolución de la cultura" al hablar de la naturaleza común de los pueblos, o en Montesquieu, quien aplica las formas del Estado desarrolladas por el absolutismo para comprender el espíritu de determinados tipos de cultura.[2] En general, puede considerarse que la labor de los filósofos de la Ilustración es el primer serio intento de formular una verdadera filosofía de la cultura en el sentido de buscar una determinación filosófica del objetivo de ésta.[3] Sus obras son una verdadera mina de sugerencias respecto a este tema *(cf.* Montesquieu, *Esprit des lois;* Voltaire, *Siècle de Louis XIV, Essai sur les moeurs;* D'Alembert, *Discours préliminaire).*

Creo conveniente adelantar que de las tres actitudes posibles frente al problema de la cultura, dos se presentan ya en el momento mismo en que se toma conciencia de él.

Desde luego, el origen de las dos más comunes, como el del problema mismo, podría remontarse mucho más atrás. Frente a su obra —la cultura— el hombre ha venido adoptando uno de estos tres puntos de vista:

a) La cultura es la actividad natural del hombre.
b) La cultura es la negación de la naturaleza y, por lo mismo, corrupción.
c) La cultura niega la naturaleza, pero la niega para trascenderla.

Es evidente que los enciclopedistas, como más tarde el positivismo, adoptan el primer punto de vista. La cultura es para ellos un proceso natural y el hombre un animal cuya característica es producir cultura. La época en que vivieron fue una época de gran optimismo cultural; no sólo consideraban que cultura y progreso eran sinónimos, sino además que se había llegado a la fase histórica superior. Sin embargo, en este coro de alabanzas a la cultura hay una voz discordante: la de Rousseau, para quien la cultura lejos de ser el último fin de la naturaleza respecto al hombre es la negación absoluta de lo natural. "El hombre que medita —afirma Rousseau— es un animal depravado." La cultura niega la naturaleza, pero no, como piensa algún contemporáneo, para superarla, sino para corromperla. En su entusiasmo, Rousseau llegó a pintar el "estado de naturaleza" como un paraíso perdido y a exigir el abandono de toda cultura.

Pero, a pesar de los disidentes, el optimismo de la Época de las Luces pasa, corregido y aumentado, al siglo XIX. Posiblemente nunca vuelva a presentarse una convicción tan firme en el progreso cultural como la de este siglo. Podrá haber controversias en cuanto al origen de la cultura —los pensadores franceses adoptan, en general, la teoría naturalista, en tanto que los alemanes se plantean el problema del espíritu—, pero la fe en el progreso y en el poder esclarecedor de la cultura es unánime. El problema cultural podrá plantearse como un problema filosófico o como un problema biológico (en las últimas décadas del siglo es evidente la influencia de la teoría evolucionista), pero el progreso casi ininterrumpido de la cultura se mantiene como un dogma hasta los primeros años del siglo XX. Entonces, horrorizado ante una guerra que se creía imposible, el hombre llega a dudar de la efectividad de sus normas de vida y se plantea, con plena conciencia, el problema de la cultura. En nuestro siglo la filosofía de la cultura no aparece ya en forma implícita en obras sobre otros temas, sino que se ha convertido en una reflexión autónoma.

He escogido, para el estudio de la filosofía de la cultura en el siglo XX, cuatro grandes pensadores de muy diverso matiz por considerar que representan no sólo el interés contemporáneo por la filosofía cultural, sino las posibles actitudes ante ella.

OSWALD SPENGLER

Fruto de este doloroso despertar del optimismo cultural fue la obra de Spengler, y aun cuando la filosofía de la cultura expuesta en las páginas de *La decadencia de Occidente* está definitivamente superada, su aparición en 1918 tuvo una enorme repercusión. Repercusión que se debió tanto al momento y al sensacionalismo del título como a la postura de su autor, pues es evidente que Oswald Spengler representa —más acusadamente que ningún otro filósofo del siglo XX— esa tendencia de la filosofía de la cultura a servirse de la historia como de una base que le permita entrever el futuro. Ya la frase inicial de *La decadencia* revela su propósito: "En este libro se acomete por primera vez el intento de predecir la historia".[4] Spengler se equivoca, desde luego, al decir que es la "primera vez" que alguien trata de descubrir el secreto del devenir histórico, pues este profetismo es el resultado inevitable de toda filosofía que suponga una regularidad, un eterno retorno, en el curso de la historia, ya se trate de la teoría de los *corsi e riccorsi* de Vico, de la ley de los tres estados de Comte o del evolucionismo biológico del siglo XIX. Pero lo que sí es evidente es que en él el profetismo es deliberado. Spengler asume su papel con plena conciencia. Ahora bien, ¿qué tipo de regularidad advierte en la historia que le permita predecirla?

La filosofía de la cultura de Spengler parte del supuesto de que las culturas son obra de un alma colectiva que se expresa en ellas y son, al mismo tiempo, organismos, seres vivos, que nacen, florecen, decaen y, finalmente, mueren. Toda cultura es pues algo perecedero, cuya vida es semejante a la de cualquier otro ser finito. La historia universal no es sino la biografía de las culturas. "La historia de la cultura china o de la cultura antigua es morfológicamente el correlato exacto de la pequeña historia de un individuo, de un animal, de un árbol o de una flor."[5] Para Spengler la historia es predecible porque su objeto, la cultura, es un organismo. Se trata, por tanto, de una teoría biológica de la cultura cuyas conclusiones podrían resumirse así:

a) la cultura recorre el camino de todo ser vivo, y
b) las culturas son intransferibles, pues como las plantas "están ligadas de por vida al suelo del que han brotado".[6]

Sin embargo, no todas las culturas recorren la totalidad de las etapas, como no todos los seres vivos mueren de muerte natural. Hay culturas —el ejemplo que da Spengler es la cultura azteca— que mueren prematuramente, destrozadas como plantas que un viajero indiferente se complaciera en destruir.[7]

Es evidente que el sistema spengleriano es muy limitado: la "exacta correlación" entre una cultura y una planta es un símil difícil de sostener y ya hemos visto que Spengler necesita recurrir, para explicar la unidad de estilo de una cultura, a un alma colectiva. Este último concepto es una de aquellas construcciones metafísicas que como el de "espíritu del pueblo", "encubren —según Dempf— la evaporación concreta del problema", ya que "no debe admitirse nunca una unidad trascendente cuando se puede hablar de una unidad fenoménica".[8]

Por otra parte, este naturalismo que destruye los límites —los considera arbitrarios— entre vida y cultura impide a Spengler el plantearse el problema del espíritu. Para él, la vida cultural está sujeta a las mismas leyes rígidas que la vida física. El hombre produce cultura porque está destinado a hacerlo y su obra, a su vez, sigue un ciclo predeterminado. Al parecer, Spengler comparte el punto de vista de Taine y considera que el hombre es un animal de especie superior que produce arte y filosofía como una araña su tela.

Así, y dado que su arraigado naturalismo le impidió considerar el problema del espíritu y la cultura, su pensamiento ha sido superado por quienes, con mayor profundidad y visión, sí se han planteado esta cuestión.

MAX SCHELER

Entre estos pensadores debe contarse a Scheler, quien se ha propuesto de nuevo el problema de la cultura en términos de una antítesis entre vida y espíritu.

Como Spengler, Scheler se plantea la cuestión de la duración de la cultura, pero lo hace preguntándose "hasta dónde participa, si acaso lo hace, la cultura *espiritual* en la calidad de mortales que por principio tienen todas las unidades colectivas que la producen";[9] en otros términos, Scheler se pregunta por "el grado de capacidad de supervivencia de la cultura por encima de los grupos que la producen". Pero el hecho mismo de que Scheler adjudique este calificativo, "espiritual", a la cultura implica ya la respuesta que dará al problema.

En su opinión, la cultura se explica por medio de dos categorías indispensables: el alma colectiva y el espíritu colectivo.

> Así, por ejemplo, el mito, el cuento transformado artística e individualmente, el lenguaje especial y "natural" del pueblo, la canción popular, la religión nacional, el uso, la costumbre, el traje, descansan en el *alma colectiva;* el Estado, el derecho, el lenguaje culto, la filosofía, el arte, la ciencia […] de una colectividad, preponderantemente sobre el *espíritu colectivo.*[10]

Es decir, la cultura popular se origina en un alma colectiva, impersonal y anónima, en tanto que las formas superiores nacen del espíritu colectivo que sólo aparece en representantes individuales. Para Scheler, en consecuencia, el origen de la cultura es decididamente espiritual y ésta es, por lo mismo, "inmortal".

El cambio histórico debe ser comprendido como un "envejecimiento de los materiales étnicos que sustentan las culturas y les sirven de base, esto es, como un proceso que no afecta ni determina en modo alguno, sino que sólo roza secundariamente los contenidos ideales de una cultura, en principio inmortales".[11] Sin embargo, Scheler no cae en el error de explicar la cultura en función del espíritu únicamente. Reconoce que el espíritu es un "factor de determinación", pero *no* un "factor de realización" del posible curso de la cultura;[12] que si bien la cultura depende en gran parte de condiciones espirituales, la

actividad que la produce está dirigida por impulsos, y dirigida intencionalmente a la modificación de realidades.[13] Para Scheler, pues, las ideas (el espíritu) sólo consiguen un poder y una posibilidad de eficacia causal allí donde se unen con intereses, impulsos colectivos o "tendencias". En consecuencia, la filosofía de la cultura debe incluir tanto una teoría del espíritu humano como una teoría de los impulsos del hombre.

Ahora bien, ¿hasta qué punto ha desarrollado Scheler una filosofía de la cultura? ¿Bajo qué forma la presenta?

En realidad, Scheler concibe el problema de la cultura como centrado en las distintas formas del saber y, habiendo caído en la cuenta de la "naturaleza social de todo saber",[14] su reflexión toma la forma de una *sociología del saber.*

Scheler elimina, en lo posible, toda consideración de los fines, valores y normas y trata de mantenerse en una posición rigurosamente causal,[15] pero la verdad es que le es imposible sostener esta actitud. El tema mismo lo conduce a plantearse las cuestiones que trata de evitar. La sociología cultural de Scheler no permanece, en ningún momento, dentro de los límites que él mismo se ha fijado. Uno de sus problemas principales a lo largo de todo el estudio es el de saber si "hay en la historia humana un orden constante o un orden que cambie según leyes",[16] y, según vimos al hablar de Spengler, este intento de conocer el orden de la historia es uno de los rasgos más frecuentes de la filosofía de la cultura. No quiere decir esto tampoco que lo que Max Scheler llama "sociología cultural" sea pura y simplemente una filosofía de la cultura —las cuestiones tratadas tienen en general más interés sociológico cultural que filosófico cultural—, sino, únicamente, que no puede evitar el penetrar en el terreno de ésta.

Pero, dejando el problema de la diferencia entre la sociología cultural y la filosofía de la cultura para más adelante, veamos ahora a qué conclusiones llega.

La cultura es —según piensa— un proceso constante de renovación e innovación, es decir, una *creatio continua.*[17] Ahora bien, ¿cuál es la finalidad de este proceso? Scheler nos dice en otro lugar[18] que *cultura es humanización,* o lo que es lo mismo, la finalidad de la cultura es hacernos hombres.

Al parecer, con esta definición pasamos del terreno de la cultura objetiva al de la subjetiva; pero no es así, pues la afirmación se refiere tanto al proceso que nos hace hombres como al hecho de que todos los productos culturales están impregnados de humanidad, son lo más característicamente humano. Ser hombre es hacer cultura. Pero lo que no es muy claro es si este "hacer cultura" y esta humanización gradual del hombre son procesos naturales o si, por el contrario, la cultura es una negación de la naturaleza. Para terminar señalemos que Scheler distingue además tres fases en todo proceso de cultura que recuerdan de inmediato los tres estadios de Comte y que, como éstos, son inadmisibles. El propio Scheler lo reconoce así cuando dice que *de facto* el curso continuo no se presenta en un mismo material étnico biológicamente unitario.[19]

De Scheler —y sin refutar básicamente sus conclusiones— hemos de pasar al representante más destacado de la escuela de Marburgo: Cassirer, quien plantea el problema en términos muy diferentes.

Es bien sabido que para Kant "el campo de la filosofía se puede resumir en las siguientes preguntas: ¿qué puedo saber?, ¿qué debo hacer?, ¿qué me es permitido esperar?, ¿qué es el hombre?", aunque en el fondo, agrega inmediatamente después, "las tres primeras preguntas se refieren a la última".[20] Kant postula así la necesidad de una antropología filosófica como disciplina fundamental de la filosofía. Sin embargo, ni la *Antropología* escrita por Kant —en la que se limita a agrupar "de un modo pragmático" el material para el estudio del hombre que había reunido durante muchos años—,[21] ni los trabajos posteriores de la escuela neokantiana corresponden a lo que, para Kant, debía ser una antropología *filosófica,* es decir, la antropología fundamental del sujeto trascendental; y podemos decir que es Cassirer quien, superando las limitaciones de su escuela, en la que no hay una teoría unitaria y fundamental suficientemente concreta y que parece reducir toda la filosofía a teoría del conocimiento, recoge la problemática kantiana y vuelve a preguntarse: ¿qué es el hombre?

Para Cassirer, ésta es la pregunta fundamental de la filosofía, la cuestión en torno a la cual se han afanado los filósofos de todas las épocas. Desde Sócrates toda la filosofía occidental ha tratado, por un medio o por otro, de resolver esta pregunta fundamental cuya solución es el objetivo invariable e inconmovible de las diferentes escuelas. Los mismos escépticos, al negar y destruir la certeza objetiva del mundo exterior, lo hacen con la esperanza de conducir los pensamientos del hombre hacia sí mismo. Pero Cassirer se hace eco de Scheler al reconocer que, a pesar de nuestra asombrosa riqueza de conocimientos respecto al hombre, en ninguna época ha sido éste tan problemático como en la actual. "Comparado con la abundancia el pasado puede parecer verdaderamente pobre, pero nuestra riqueza de hechos no es necesariamente una riqueza de pensamientos." [22] Así, pues, Cassirer se replantea, con todo rigor, la pregunta fundamental, pero, bajo la influencia de Vico, piensa que "la característica sobresaliente y distintiva del hombre no es una naturaleza metafísica o física sino su obra", y así su antropología filosófica toma la forma de una filosofía de la cultura, ya que "una filosofía del hombre sería una filosofía que nos proporcionara la visión de la estructura fundamental de cada una de esas actividades humanas y que, al mismo tiempo, nos permitiera entenderlas como un todo orgánico".[23] De acuerdo con este supuesto Cassirer emprende el análisis de las varias actividades que comprende la cultura: lenguaje, arte, mito y religión, historia y ciencia, y las considera no como creaciones aisladas, sino como un todo armonioso. "La filosofía no puede contentarse con analizar las formas particulares de la cultura humana. Busca una visión sintética universal, que incluya todas esas formas." [24] Ahora bien, esta síntesis ha de buscarse no en una unidad de efectos, de productos, sino en una unidad del proceso creador. Lo decisivo es, por lo tanto, encontrar la característica que permite unir todas estas actividades bajo el común denominador: "cultura". Cassirer considera que esta característica común de la cultura consiste en "la manifestación de un sentido que no puede desglosarse de lo físico, sino

que en ello se halla adherido y encarnado".[25] Para él, por consiguiente, las obras humanas tienen "sentido", son "simbólicas". Y si el hombre ha de ser definido por su actividad, resulta que es un *animal simbólico*.

El ser humano es el único animal que rebasa los límites de la naturaleza y crea una cultura, pero, al mismo tiempo, no puede escapar a su propio logro y no tiene más remedio que adaptar su vida a él; no vive ya en un puro universo físico sino en un *universo simbólico*. Pues si los primeros pasos hacia la vida cultural pueden describirse como una adaptación mental al dintorno, encontramos muy pronto una tendencia a ir más allá de lo meramente físico. El lenguaje, el mito, el arte y la religión pasan a formar parte del universo humano. El hombre no se enfrenta ya con la realidad de un modo inmediato y sus "actos se caracterizan siempre, hasta en sus formas más simples y primitivas, por una especie de 'mediatividad' ".[26]

En posesión de la clave para entender la naturaleza de la actividad humana, Cassirer inicia el análisis de la cultura o, mejor dicho, el análisis de las distintas formas simbólicas, cuyos resultados están, hasta cierto punto, predeterminados por el supuesto.

Pero, ¿en qué dirección se mantiene la filosofía de la cultura de Cassirer? ¿Qué es la cultura —aparte de ser el resultado de esa actividad simbólica—? ¿Son cultura y naturaleza términos antitéticos?

El problema de la cultura es planteado por Cassirer desde un punto de vista naturalista y la influencia que Uexküll ha ejercido en su pensamiento es manifiesta. Cassirer mismo reconoce que se ha servido de la problemática de la biología moderna, pues considera que señala un camino por el cual podemos llegar a un claro y preciso deslinde entre la "vida" y el "espíritu", entre el mundo de las formas orgánicas y el de las formas culturales.[27] Cassirer parte del supuesto de que el mundo humano no constituye una excepción a las leyes biológicas y, apoyándose en Uexküll, considera que el hombre, al igual que cualquier otro ser vivo, no puede romper o superar los límites orgánicos con que se encuentra, y que no escapa a esta prisión derribando los muros, sino adquiriendo conciencia de ellos.[28] Por lo tanto, la cultura es el medio que el hombre crea para separarse del mundo, pero se une más firmemente a éste a causa de esta separación.[29]

Así, pues, la antítesis entre cultura y naturaleza que desaparece siempre que el problema se desplaza del campo de la metafísica al de la biología se mantiene, sin embargo, en pie dentro de la filosofía cultural de Cassirer, pues no debemos dejarnos engañar por el entusiasmo que demuestra por el vitalismo de Uexküll; en primer lugar, ni éste hace una biología pura —recordemos que sigue la tradición clásica de la "morfología idealista"—, ni Cassirer podría partir para su investigación de un supuesto biológico semejante. El filósofo neokantiano reconoce que la marca distintiva del hombre, la actividad simbólica, implica no sólo una ampliación cuantitativa sino también un "cambio cualitativo".[30]

Y precisamente el que Cassirer afirme este cambio cualitativo destruye cualquier pretendido biologismo en su doctrina. La cultura no puede explicarse a partir de bases biológicas; es necesario reconocer que no es sólo una ampliación de la realidad, sino una

nueva realidad creada por el hombre. "La cultura —concluye Cassirer— es el proceso de la progresiva autoliberación del hombre."[31]

JOSÉ ORTEGA Y GASSET

"Hay que ponerse, una vez siquiera, con toda precisión, el problema de la cultura; hay que obligarse, una vez siquiera, a contestar 'técnicamente' a esta pregunta: ¿Qué es la cultura?"[32] La frase anterior está tomada de un artículo juvenil de José Ortega y Gasset quien, a pesar de la claridad del planteamiento y de reconocer, evidentemente, la urgencia del problema, no escribió nunca un libro dedicado a contestar, siquiera sea en parte, la pregunta anterior. Lo que Ortega ha dicho sobre la cultura y la civilización —que es mucho y muy sugerente— está disperso a lo largo de su obra y es, a menudo, confuso. Lo que, por otra parte, no debe extrañarnos si recordamos que su pensar fue siempre circunstancial. En efecto, lo confuso en la obra orteguiana es, a mi parecer, irremediable, pues el autor, según se proponga la cuestión desde un punto de vista u otro, designa con el mismo término contenidos diversos. Así, habla unas veces de cultura objetiva y otras de cultura subjetiva, es decir, destaca unas veces la acumulación del material de cultura y otras, la asimilación individual de la herencia cultural; afirma que la cultura es una y después distingue en ella formas, sin aclarar por qué se distinguen, y termina por establecer una jerarquía entre los diferentes tipos o formas de cultura. Por último, se refiere a la cultura decadente, a la que llama "cultura adjetiva", y la contrapone a la "cultura sustantiva" o normal. Por otra parte, debemos tener en cuenta que el interés de Ortega por este problema se manifiesta ya en sus primeros escritos y que, por lo mismo, al desarrollarse y madurar su pensamiento, su concepción de la cultura cambió también forzosamente.

El origen de este interés de Ortega por la cultura es tan conocido que es casi superfluo destacarlo; citaré, no obstante, la tan repetida frase que lo fundamenta: "Yo soy yo y mi circunstancia, y si no la salvo a ella no me salvo yo…" Frase que en un escrito posterior[33] recibirá un matiz biológico: "La nueva biología reconoce que para estudiar un animal es preciso reconstituir antes su paisaje, definir qué elementos existen vitalmente en él; en suma, hacer el inventario de los objetos que percibe". Y en esto Ortega, como Cassirer, reconoce la influencia que Uexküll ha ejercido sobre él.

Pero, si el origen de su meditación en torno a la cultura es claro, ya hemos visto que su concepto de ella no lo es, y a fin de no hacer traición a su pensamiento, creo que lo más indicado será exponerlo por etapas.

1. Las mocedades

En los artículos de sus mocedades Ortega mantiene, por así decirlo, una concepción optimista de la cultura que concuerda perfectamente con su "sentido festival de la existencia". Tan grande es su optimismo que, en su opinión, "si no se puede apreciar la progresión, la palabra cultura no tiene sentido",[34] es decir, cultura es siempre sinónimo de progreso; pero éste no es un progreso evolutivo, la cultura no es "el último fin de la naturaleza respecto al hombre".[35] Al contrario, Ortega enfrenta cultura y naturaleza y se decide, con todo entusiasmo, a favor de la primera, pues afirma que lo natural, "lo sincero, lo espontáneo, en el hombre es, sin disputa, el gorila. Lo demás, lo que trasciende de gorila y le supera, es lo reflexivo, lo convencional, lo artificioso".[36] La cultura es, en consecuencia, un convencionalismo merced al cual "se mantiene el hombre a flote sobre la superficie de la zoología". De acuerdo con este concepto de cultura como negación de la naturaleza, Ortega la caracteriza en otro lugar como una "actividad suntuaria, como el esfuerzo anticipador de lo superfluo"[37] y, por lo tanto, el hombre puede ser definido como el único animal para quien es necesario lo superfluo, es decir, como el único animal que trasciende la naturaleza. El hombre —y ahora el término cultura empieza a ser usado en sentido subjetivo—, para serlo, necesita participar en la ciencia, en la moral, en el arte; puesto que el hombre como tal no es el individuo de la especie biológica, sino el individuo de la humanidad. La cultura es concebida aquí como una "actividad personalísima y consciente, que no es *cosa*".[38] Las obras culturales (el conjunto de bienes culturales, la cultura objetiva) tienen que ser asimiladas por el individuo, ya que, de no ser así, son sólo algo latente que no tiene vida actual.

Y en esta estimación de que la cultura es labor personalísima, va implícita la afirmación de lo intransferible de sus formas. Los productos culturales podrán ser importados o exportados, pero la cultura misma no puede serlo. Ortega llega a decir que se atrevería a "sostener, como una ley histórica, la afirmación de que las formas culturales son intransferibles",[39] pero, a pesar de la claridad con que lo afirma, su pensamiento es un tanto confuso, ya que el ejemplo que da, unos renglones más arriba (ferrocarriles, industria, comercio), de lo que es una forma cultural coincide con lo que otras veces llama "productos u obras de cultura" de los que ha afirmado que sí son trasmisibles. Posiblemente, el problema pueda solucionarse si se acepta la distinción entre cultura objetiva y cultura subjetiva. Los materiales culturales acumulados sí pueden trasmitirse, pero lo que no puede serlo es precisamente lo que les da origen, llámese "capacidad de producir cosas humanas" o *pathos* de un pueblo.

Esta idea de la no trasmisibilidad de las culturas es, por otra parte, una de las que se mantienen dentro de la filosofía cultural de Ortega, aun cuando no tan abiertamente como al principio. Así, años después (1924), afirma que "las culturas son como orbes cerrados hacia dentro de sí mismas, sistemas completos y herméticos, sin comunicación entre sí…", "una cultura entera no se trasmite de pueblo a pueblo. Nace en una región y se extiende por expansión de la raza que la creó".[40] Es realmente imposible evitar el que esta última frase nos recuerde el pensamiento de Spengler, de quien Ortega se ocupa en este mismo estudio, aun cuando sea para hacer graves reparos a su libro.

Hasta aquí hemos expuesto los conceptos de la primera etapa orteguiana en lo que atañe a la cultura, conceptos que podrían ser resumidos en esta forma:

a) la cultura es una negación de la naturaleza;
b) la cultura es el henchimiento de lo específicamente humano;
c) la cultura subjetiva es la asimilación que actualiza la cultura objetiva, y
d) las formas culturales son intransferibles.

Hemos visto ya que este último supuesto reaparece en el pensamiento posterior de Ortega, y la afirmación puede hacerse extensiva al segundo y al tercero. El primer concepto, sin embargo, sufre cambios radicales en el curso del desarrollo de la filosofía orteguiana.

2. Segunda etapa
(Meditaciones del Quijote, 1914)

En 1914 aparecen las *Meditaciones del Quijote,* en las que su autor presenta a la cultura como algo condicionado por el sujeto que la produce; para Ortega, que trata de adquirir plena conciencia de "las cosas mudas que están en nuestro próximo derredor", es imposible hablar de una cultura específica sin pensar en la raza que la ha producido. Pero si durante la primera etapa atribuye estas diferencias entre las culturas a un *pathos,* ahora sostiene que "no hay duda que la diversidad de genios culturales arguye a la postre una *diferencia fisiológica* que de aquélla en una u otra forma proviene".[41] Y aunque reconoce que faltan "medios para fijar relaciones de causa a efecto entre las razas como constituciones orgánicas y las razas como manera de ser histórica", vemos que acepta ya, siquiera sea en parte, la posición naturalista de Spengler y considera que cada raza es, en definitiva, un ensayo de una nueva manera de vivir, de una nueva sensibilidad. "Un pueblo es un estilo de vida y, como tal, consiste en cierta modulación simple y diferencial que va organizando la materia en torno."[42] Ortega, es evidente, se ocupa fundamentalmente de la cultura española, pero su vieja admiración por Grecia —inventora de los temas sustanciales de la cultura europea—, que lo hace tomarla como modelo de toda cultura, lo lleva a dar una definición de la cultura como tal, o mejor dicho una definición de lo que la cultura como tal debe ser: "cultura no es la vida toda, sino sólo el momento de seguridad, de firmeza, de claridad"; los griegos inventan el concepto "no para sustituir la espontaneidad vital sino para asegurarla".[43]

Podemos decir que las *Meditaciones del Quijote* son un puente tendido entre el concepto de cultura como ironía, es decir, como negación de lo espontáneo,[44] que Ortega sostiene en sus mocedades y el biologismo sorprendente de *El tema de nuestro tiempo* y *Las Atlántidas.* En las *Meditaciones* aparece por primera vez lo natural, lo fisiológico, como un elemento de importancia en la génesis de la cultura.

3. Tercera etapa
(El tema de nuestro tiempo, *1923;* Las Atlántidas, *1924*)

Pero, en la tercera etapa de su pensamiento, Ortega está dispuesto no sólo a conceder a lo biológico un puesto importante en el ámbito de la cultura, sino a afirmar que "la cultura es sólo una cierta dirección en el cultivo de esas potencias animales".[45]

Partiendo ahora de una base biologista, Ortega considera que el contraponer la vida y la cultura y reclamar para ésta todos los derechos —que es precisamente lo que ha venido haciendo hasta ahora— es un completo absurdo. "La vida —afirma— tiene que ser culta, pero la cultura tiene que ser vital."[46] Es imposible sostener que el mundo de la cultura sea un mundo distinto y aparte del natural, que se rija por leyes propias; como todo lo que forma parte de lo humano, la cultura está sometida a las leyes de la vida, puesto que no es otra cosa que una actividad biológica, "ni más ni menos biológica que digestión o locomoción".[47] Sin embargo, Ortega reconoce que estas funciones vitales que llamamos cultura llevan la condición de amoldarse a un régimen transvital y que sus resultados tienen una consistencia que está también más allá de lo vital.

Ortega cita en esta coyuntura a Simmel, quien, en su opinión, ha visto este problema mejor que nadie, e insiste en ese carácter extraño del fenómeno vital humano: "La vida del hombre —o el conjunto de fenómenos que integran el individuo orgánico— tiene una dimensión trascendente en que, por decirlo así, sale de sí misma y participa de algo que no es ella, que está más allá de ella".[48]

En consecuencia, la característica de estas funciones productoras de cultura consiste en que, además de su utilidad biológica, tienen un valor por sí. La cultura, lo espiritual, por más que no sea sino el resultado de una actividad espontánea, tiene un sentido, un valor propio que la hace traspasar los límites de lo puramente natural. Y, al reconocer que la cultura tiene algo más que una mera utilidad biológica, Ortega parece seguir manteniendo aquel punto de vista según el cual el hombre es el único animal para el que es necesario lo superfluo.

Un año después de esto, aparecen *Las Atlántidas,* escrito en el que Ortega mantiene esa actitud que hace de la cultura un "término colectivo con que denominamos las funciones superiores de la vida humana en sus diferencias típicas".[49] Pero lo distintivo de este ensayo es la base antropológica que lo sustenta. Para Ortega, el progreso de la etnología ha provocado un cambio radical en la idea de cultura, ya que el etnólogo, "obligado a penetrar en el secreto de pueblos completamente dispares de los europeos y mediterráneos, ha venido a demostrar que las culturas son una manera de responder al cosmos circundante",[50] distinta de la nuestra, pero no menos respetable. Ortega se pronuncia, así, en contra de la concepción de las culturas no europeas como "formas marginales de lo humano", posición que lo acerca a Spengler, quien al tratar de destruir el "concepto ptolemaico de la historia" enfoca las culturas desde este mismo punto de vista etnológico. Pero Ortega, guardando una fidelidad mayor a su punto de partida, rechaza el concepto de cultura como entidad independiente, pues según su manera de ver las cosas,

Spengler da a "esta tesis un sentido absoluto, metafísico, que no se sabe de dónde viene y en qué se funda". De acuerdo con su concepto biologista de la cultura, Ortega se esfuerza por desterrar los conceptos metafísicos —"alma colectiva", "espíritu nacional"— a los que Spengler necesita recurrir.

Vemos, en consecuencia, que la actitud de Ortega frente al fenómeno cultural es la misma que la de *El tema de nuestro tiempo.*

Fundamentalmente la cultura es un hecho biológico condicionado por el medio. Lo nuevo —e importante— de *Las Atlántidas* es la pérdida de la visión provinciana del cosmos histórico que tan enorme influencia había de tener en el curso de la filosofía de la cultura.

4. Cuarta etapa (últimos escritos)

Llegamos, por último, a la etapa en la que el pensamiento de Ortega da la espalda al biologismo y postula, de nuevo, una actitud humanista frente a la cultura. En uno de sus últimos ensayos se mofa de las ciencias naturales, "capaces apenas de penetrar el secreto de fenómenos tan sencillos como los brincos de los infusorios", que pretenden, no obstante, "explicar cosa tan compleja y misteriosa como los actos del hombre".[51] Ortega está ya de vuelta de todo entusiasmo naturalista y sin pretender negar la importancia de las ciencias naturales en su propio terreno nos hace ver cómo "el prodigio que es la ciencia natural como conocimiento de las cosas, contrasta brutalmente con el fracaso de esa ciencia natural ante lo propiamente humano".[52] Ortega reconoce que por mucha física y mucha psicología que hagamos, lo radicalmente humano se nos escapa de entre las manos "como el agua por una canastilla".

Sin embargo, Ortega no se pasa con armas y bagaje al campo de las llamadas ciencias del espíritu, ya que en su opinión éstas no son hasta ahora más que un fracasado intento de oponer el concepto utópico de espíritu al de naturaleza; y es un intento fracasado porque los fenómenos humanos muestran la misma resistencia a dejarse apresar por cualquiera de los dos conceptos.

Pero ¿por qué esta resistencia?, ¿por qué esta huida inevitable ante el concepto? La solución de Ortega hace recordar lo ocurrido a quienes, según la leyenda, buscaban la camisa del hombre feliz. Todo se reduce a un falso planteamiento: durante siglos se ha buscado la naturaleza del hombre que, claro está, no ha podido ser encontrada, por la sencilla razón de que *el hombre no tiene naturaleza, lo que tiene es… historia.*[53]

Ortega cree haber descubierto en la *historia,* por lo tanto, la original y autóctona razón de lo humano; es la razón histórica la que habrá de desentrañar el misterio.

No encontramos, en este libro, una nueva definición de la cultura, pero es fácil comprender lo que ésta, de acuerdo con la razón histórica, significa. Cultura es progreso. Toda nueva forma cultural parte de otra, que ya se desarrolló y llegó a su culminación, y la supera. La cultura es así no sólo un hecho biológico, sino un *hecho histórico.*

Citemos, para terminar, la definición formal de la cultura que Ortega da —unos treinta y tantos años después de haber empezado a reflexionar en torno a ella—. Esta definición no puede ser más clara y en ella se sintetizan las diversas fases del pensamiento orteguiano: "Entendamos por cultura lo que es más discreto: un sistema de actitudes ante la vida que tenga sentido, coherencia, eficacia. La vida es primeramente un conjunto de problemas esenciales a los que el hombre responde con un conjunto de soluciones".[54] La cultura es, pues, la actitud ante el reto de la circunstancia; pero, como la circunstancia es variable y la vida humana tiene precisamente el privilegio ontológico de la mudanza, no es posible sostener que existe una cultura absoluta, sino que han existido y existen muchas.

Es difícil apreciar lo que el pensamiento de Ortega —siempre circunstancial— ha venido a significar en América, pero, de hecho, es él quien provoca en los pensadores hispanoamericanos la urgencia por comprender su propia circunstancia —nos referimos, concretamente, a Samuel Ramos, quien, según sus propias palabras, halló en Ortega la justificación de una filosofía nacional—; de hecho, es Ortega quien hace posible cosa tal como una "filosofía de la cultura mexicana".

---

1 Ernst Cassirer (39), p. 10.

2 *Cf.* Alois Dempf (47), cap. 1.

3 *Id.*

4 Oswald Spengler (222), vol. I, p. 9.

5 *Ibid.,* p. 166.

6 *Ibid.,* p. 169.

7 *Cf.* (222), vol. III, p. 67.

8 (47), p. 69.

9 Max Scheler (217), pp. 31 y ss. Las cursivas son mías.

10 *Ibid.,* p. 56.

11 *Ibid.,* p. 47.

12 *Ibid.,* p. 14. Las cursivas son del autor.

13 *Cf. ibid.,* pp. 10 y ss.

14 *Ibid.,* pp. 9 y 60.

15 *Ibid.,* pp. 10 y ss.

16 *Ibid.,* pp. 38 y ss.

17 *Ibid.,* p. 57.

18 (216), p. 23.

[19] (217), pp. 41-47.

[20] Immanuel Kant (111), VIII, p. 343. Véase también (112), p. 832.

[21] *Cf.* Ernst Cassirer (38), p. 474. Digo que la *Antropología* de Kant no corresponde a sus intenciones porque lo que desarrolla es una antropología en el sentido que se da actualmente al término, es decir, como ciencia natural, pero no como ciencia *filosófica.*

[22] (37), p. 42.

[23] *Ibid.,* p. 105.

[24] *Ibid.,* p. 108.

[25] (39), p. 69.

[26] *Ibid.,* p. 43.

[27] *Ibid.,* p. 41.

[28] *Ibid.,* p. 42.

[29] *Id.*

[30] (37), p. 46.

[31] *Ibid.,* p. 313.

[32] José Ortega y Gasset (163 k), p. 83.

[33] *Cf.* (163 h), "El horizonte histórico".

[34] (163 p), p. 65.

[35] *Cf. Crítica del juicio,* Madrid, 1944, t. II, p. 448.

[36] (163 n), p. 457.

[37] (163 c), p. 430.

[38] (163 j), p. 145.

[39] (163 c), p. 107.

[40] *Cf.* (163 h), "Los ámbitos culturales", pp. 301 y 299.

[41] (163 i), p. 344.

[42] *Ibid.,* p. 362.

[43] *Ibid.,* p. 356.

[44] (163 n), p. 455.

[45] (163 d), p. 190.

[46] *Ibid.,* p. 169.

[47] *Ibid.,* p. 167.

[48] *Ibid.,* p. 166.

[49] (163 h), "Etnología", p. 296.

[50] *Id.*

[51] (163 e), p. 22.

[52] *Ibid.,* p. 24.

[53] *Cf. ibid.,* p. 41.

[54] (163 q), p. 113.

II. DISCIPLINAS CUYO OBJETO ES LA CULTURA

ESTA exposición de lo que por filosofía de la cultura entienden sus representantes principales nos ha hecho enfrentarnos a un nuevo problema. Según hemos visto, en Scheler la filosofía de la cultura se presenta bajo la forma de una sociología del saber; en Cassirer, como una antropología filosófica; en Spengler, como filosofía de la historia y, por último, en Ortega, como fruto de la reflexión en torno a la "circunstancia". Este solo hecho podía hacernos sospechar que la filosofía de la cultura como tal es algo ilusorio o, como dice Emilio Uranga: "La adjetivación más transitoria en que se ha engolfado la filosofía".[1]

Sin embargo, hemos visto también que esta confusión —más aparente que real— entre la filosofía de la cultura y otras disciplinas es el resultado del punto de vista específico que cada autor adopte. Si Scheler o Cassirer parecen abandonar, o abandonan en efecto, el terreno de la filosofía de la cultura es porque así se lo han propuesto. La meta hacia la que se tienda condiciona en gran medida el punto de partida y el curso que ha de seguirse y es evidente que, con excepción de Ortega, para quien la filosofía de la cultura es una exigencia de nuestra época, el objetivo perseguido por estos filósofos distaba de ser el de una filosofía de la cultura como tal.

Por otra parte, esta confusión es, hasta cierto punto, inevitable, puesto que la filosofía de la cultura no es la única disciplina cuyo tema es la cultura; tanto la antropología como la sociología culturales giran también en torno a ella, y si tenemos en cuenta que la filosofía de la historia es, en parte, una teoría de las condiciones para el desarrollo de la cultura en el tiempo veremos que, por necesidad, la filosofía de la cultura está ligada esencialmente a ella. En consecuencia, es preciso establecer una distinción entre una y otra.

ANTROPOLOGÍA

Veamos primero cuáles son las diferencias entre la filosofía de la cultura y la antropología. Ésta es definida, generalmente, como "estudio del hombre", pero a fin de que nuestra distinción sea lo más precisa posible es necesario advertir que esta disciplina

puede presentarse bajo dos aspectos: antropología filosófica y antropología propiamente dicha. Ambas estudian al hombre no solamente como ser natural, sino como un ser que actúa y crea —es decir, como productor de cultura—. Sin embargo, su contenido es esencialmente diferente por la manera de plantear el problema y por los supuestos que dirigen la investigación.

En la actualidad es tanta la importancia que se atribuye a la antropología filosófica que se ha llegado a decir que "en cierto sentido todos los problemas de la filosofía pueden resumirse en la pregunta por lo que el hombre es y qué lugar y puesto metafísico ocupa dentro de la totalidad del ser, del mundo y en Dios".[2] Esta afirmación de Scheler no sólo nos aclara la finalidad de la antropología como disciplina científica. Por otra parte, es evidente que la filosofía de la cultura no podría ser sino una parte de una antropología filosófica concebida en estos términos, pero ¿cuáles son sus relaciones y diferencias con la antropología propiamente dicha?

Digamos, por lo pronto, algo acerca de la ciencia antropológica en general. Ésta se divide en dos grandes campos. Uno se refiere a la forma física del hombre y el otro a "los procedimientos ideados por el hombre para enfrentarse a su medio natural y su ambiente social; y cómo se aprende, conserva y trasmite un cuerpo de costumbres".[3] El primero recibe el nombre de antropología física y el segundo el de antropología cultural, cuya finalidad consiste, en una palabra, en comprender cómo ha logrado el hombre su adaptación frente a la vida por medio de esos "procedimientos ideados", es decir, por medio de la cultura.

Ahora bien, podemos deducir de esta definición que la antropología considera a la cultura, desde un punto de vista más bien práctico que especulativo, como "aquella parte del medio ambiente que ha sido creada por el hombre"[4] y como un instrumento de supervivencia. En algunos antropólogos esta posición —que podríamos llamar utilitarista — va unida a un determinismo extremo y piensan, así, que la cultura tiene su origen en la naturaleza humana y que sus formas están restringidas tanto por la biología como por las leyes naturales.[5] Es evidente que una antropología cultural que mantenga este punto de vista hace superflua toda consideración filosófica sobre la cultura, ya que, como hemos visto, el naturalismo invalida toda filosofía de la cultura y ningún filósofo puede adherirse a él incondicionalmente. Ni Cassirer, ni el Ortega de la segunda época,[6] ni aun el mismo Spengler consiguen su objetivo sin echar mano de un concepto peculiar: "el espíritu", que podemos considerar como característica de toda la filosofía de la cultura.

Sin embargo, sería un error pensar que todos los antropólogos se mantienen dentro de los estrechos límites del biologismo; otros hay —como el ya citado Herskovits— que afirman que la antropología cultural tiene una mira más amplia, ya que como disciplina que considera la naturaleza y amplitud de los sistemas a cuyo amparo viven los hombres, el significado de las metas que sirven de guía a sus actividades, sus explicaciones del universo y las relaciones entre las instituciones y los que viven de acuerdo con ellas, es *filosófica.*[7] Con esta afirmación hemos vuelto al punto de partida. La antropología cultural y la filosofía de la cultura son, en consecuencia, disciplinas afines cuyas

relaciones no han sido estudiadas todavía de modo que permita la delimitación plena. Sin embargo, creo que puede decirse que en tanto la antropología parte de una base biológica (naturalista) para ver en la cultura un instrumento por medio del cual el individuo o el pueblo se adaptan a su situación total, la filosofía de la cultura, tomando muchas veces como base los valiosos descubrimientos de la antropología, trata de *comprender,* y no sólo de *explicar,* el fenómeno cultural. En general, me parece que puede afirmarse que el concepto de "espíritu" es la clave para diferenciar ambas disciplinas. Mientras el antropólogo ignora el problema, el filósofo de la cultura se plantea el drama de la cultura como un conflicto entre el espíritu y la vida; mientras para el antropólogo la cultura, por grande que sea la variación de un pueblo a otro, logra siempre su finalidad (que consiste en adaptar al pueblo que la produce frente a su medio) y es, en consecuencia, válida; el filósofo de la cultura se plantea, precisamente, el problema de la validez de ésta y trata de comprender sus oscuros orígenes y su no menos oscuro final. El problema de la filosofía de la cultura es, en definitiva, *el problema del sentido de la cultura.*

SOCIOLOGÍA

Pasemos ahora a examinar la relación que une nuestra disciplina con la sociología cultural, con la que tiene mucho en común tanto por su objeto como por sus objetivos teóricos; comunidad de intereses tan grande que durante el siglo XIX la sociología intentó desempeñar su papel.

Como en el caso anterior, el criterio decisivo para delimitar ambos campos serán los problemas que en uno y otro se plantean. Creo que la cuestión fundamental de la filosofía de la cultura ha quedado ya lo suficientemente aclarada; ahora bien, ¿qué problemas se plantea la sociología cultural?

Esta ciencia parte del hecho de la naturaleza social de la vida humana y analiza su contenido tanto descriptiva como causalmente, tratando de establecer las leyes que lo rigen. Pero, a pesar de plantearse el problema del origen de las diversas formas culturales y el de la evolución, propagación y modificación de estas formas (dinámica sociológica), lo que la distingue de toda filosofía de la cultura es su actitud libre de toda valoración frente al fenómeno cultural.

La sociología cultural investiga las relaciones entre la evolución de la cultura y la evolución política, además de la determinación social de toda cultura y de las concepciones de la misma, pero se mantiene alejada de toda consideración de fines o valores. En suma, la sociología es el estudio de las condiciones sociales de la cultura y de sus formas (por ejemplo: ¿condiciona la naturaleza de los grupos que las han sustentado las teorías filosóficas?),[8] pero no es en modo alguno una crítica de la cultura, que es lo que la filosofía de la cultura es esencialmente.

Pasemos ahora a estudiar, más en especial, las relaciones de la filosofía de la cultura con la llamada sociología del saber. Max Scheler dio este nombre a una sociología

peculiar que se ocupa de las estructuras superiores de la cultura, es decir, de las esferas del pensamiento.

Como es bien sabido, para Scheler el saber humano puede adoptar tres formas: la religiosa, la metafísica y la positiva; en consecuencia, la sociología del saber se desmiembra en sociología de la religión, sociología de la metafísica y sociología de la ciencia. Ahora bien, ¿cuáles son los problemas que esta sociología tripartita se propone? La cuestión fundamental es estudiar el origen de estas formas supremas del saber, y después las leyes y el ritmo con arreglo a los cuales fluye el saber desde las élites hacia abajo, y cómo se distribuye temporalmente entre los grupos y capas. Otra cuestión no menos importante sería el indagar cómo regula la sociedad la distribución del saber y qué límites le impone.[9] Problemas todos que sólo secundariamente interesan a la filosofía de la cultura, cuya primera tarea es, como hemos visto, el valorar el resultado final de todos estos procesos y no los procesos mismos.

La sociología del saber de Scheler podría ser tomada, en buena parte, como una especialización, como un sector, de la filosofía de la cultura. Ésta no se interesa por una sola forma, así sea la más noble, de la actividad humana. No puede limitarse a estudiar las estructuras superiores —religión instituida, dogma e iglesia; metafísica; ciencia, técnica y economía— de ese fenómeno humano peculiar al que llamamos cultura. La filosofía de la cultura tiene que esforzarse por apresar como un todo orgánico las respuestas aisladas que el hombre da a los problemas que su situación le plantea. Mientras Scheler divide el saber en diversas formas e intenta encontrar las diferencias entre éstas para estudiar sociológicamente el problema del origen social de esas formas y el problema de su dinámica, la filosofía de la cultura quiere recomponer las distintas formas culturales en un cuadro que revele la común actitud ante el mundo que las fundamenta.

Por otra parte, creo necesario advertir que la filosofía de la cultura que hemos definido y que nos ha permitido delimitar su campo frente a la antropología y la sociología culturales es una filosofía de la cultura *en crisis*. Podríamos preguntarnos, por tanto, si una filosofía de la cultura "normal" presentaría las mismas diferencias frente a las otras disciplinas culturales. Hemos dicho ya que este tipo de filosofía, por remotos que sean los antecedentes que se le adjudiquen, sólo adquiere su rango de disciplina autónoma en nuestra época y no es un secreto para nadie que la nuestra es justo una época de crisis y que éstas se caracterizan por poner en duda la validez de sus normas culturales.

Son épocas de tránsito en las que se rechaza la situación antecedente sin que se haya formado aún la nueva. En ellas, el hombre pone en duda su concepción del mundo, pero le falta —y es ello lo que provoca la crisis— una nueva concepción que la sustituya. En otras palabras, el hombre pone en tela de juicio la validez de su cultura y se plantea el problema del sentido que ésta tenga o pueda tener. Al comprender —forzado generalmente por algún hecho que le recuerda su propia bestialidad— que la historia de la cultura no es un proceso ascendente, el hombre tiende a considerarla más bien como una vía muerta. O, lo que es lo mismo, algo —la cultura— que hasta entonces era indubitable

y absoluto se convierte en problema. La filosofía de la cultura actual es, pues, producto de una época de crisis, pero cabe preguntar si es posible en épocas normales.

La respuesta sería, al parecer, negativa, si nos atenemos al prejuicio habitual de que sólo se filosofa en torno a lo que se ha dejado de creer, pero lo cierto es que Voltaire inicia sus reflexiones acerca de la cultura en el momento mismo en que su país alcanzaba el apogeo cultural. Recordemos también que el siglo XVIII es el siglo del optimismo cultural. Así, pues, la filosofía de la cultura no es sólo posible en épocas que no sean las de crisis, sino que es un hecho que nació en un periodo en que el hombre creyó haber llegado a la fase histórica superior.

Así, pues, el rasgo que nos permitió definir la filosofía de la cultura —la posición crítica frente a ésta— y que nos pareció ser característico de una filosofía de la cultura en crisis, lo es, en realidad, de toda filosofía de la cultura. Efectivamente, el adoptar una actitud crítica frente a algo no implica, por ello mismo, que el fallo haya de ser adverso, y así tanto la crítica negativa actual como el optimismo de la Época de las Luces no son otra cosa que el llamar a juicio a una cultura, ya sea para condenarla o elogiarla. La forma que el "juicio" adopte, sea el confrontar la cultura en cuestión con una cultura ideal (la griega generalmente), o el considerar, desde un punto de vista naturalista, que el destino del hombre es hacer cultura y que la historia de ésta es una vía triunfal, es algo que para la definición que buscamos no tiene importancia.

Así, la filosofía de la cultura puede ser la expresión de la soberbia de un pueblo —toda la que se desarrolló durante el siglo XIX— o de ese oscuro sentimiento que se ha apoderado de Europa en la actualidad, el sentimiento de haber envejecido y que ha producido la filosofía pesimista de nuestra época; pero puede ser también el fruto de la impaciencia de los "nuevos pueblos" por ver si son capaces de revivir la cultura o de crear una nueva forma cultural. En todo caso, implica una valoración, un balance de lo que hasta ahora se tiene —o se ha tenido—.

Consecuentemente, creo que la delimitación de nuestra disciplina frente a aquellas otras que giran en torno al mismo objeto, delimitación que hemos basado en la definición de la filosofía de la cultura como crítica de una cultura dada y de la concepción del mundo que toda cultura encierra, es válida, ya que todo hace suponer que la consideración de los fines y valores de la cultura es una característica implícita en toda filosofía cultural.

LA FILOSOFÍA DEL ESPÍRITU

Pero debemos pasar ahora al problema más complejo de la distinción entre la filosofía del espíritu y la de la cultura. La cuestión es difícil de resolver, pues aun cuando en la actualidad ambas ciencias parecen estar un tanto separadas, no debemos olvidar que nacieron a un tiempo y que la filosofía de la cultura se desarrolló al filo de la del espíritu durante los siglos XVIII y XIX.

A decir verdad, la auténtica filosofía del espíritu es la gran creación del siglo XIX, más específicamente, la gran creación de Hegel, que compartía con Giambattista Vico la convicción de que el misterio de todo fenómeno se revela en su historia, y que ninguna es tan reveladora como la historia universal. Pero lo que Hegel ve en la historia es el campo donde se revela no la naturaleza humana, sino el espíritu del mundo; para Hegel, éste —y no el hombre— es el verdadero protagonista de la historia. El espíritu hace así su entrada en el escenario de la filosofía; pero, ¿qué es lo que debe entenderse bajo este nombre?

Empecemos por decir que, desde luego, el espíritu es algo completamente opuesto a la naturaleza. Ésta "está ahí" simplemente y a pesar de la infinita variedad de sus cambios "se repite constantemente: en la naturaleza no hay nada nuevo bajo el sol";[10] el espíritu, por el contrario, manifiesta siempre algo nuevo, no se presenta como un ciclo que se repita continuamente, sino como un eterno devenir. Hegel excluye así de la esfera del espíritu todo lo fijo e inmutable. El espíritu no es, sino que deviene y en este devenir alcanza su realidad. El fin de la historia universal es, por lo tanto, que el espíritu llegue a saber lo que es verdaderamente y haga objetivo este saber, lo realice en un mundo presente y se produzca a sí mismo objetivamente. El espíritu —la realidad única viva y absoluta— es una realidad que consiste en comprensión, pero lo comprendido, el objeto propio de esta comprensión, es ella misma.

Y en este proceso de autoconocimiento del espíritu del mundo que es la historia universal, el hombre es sólo un instrumento para lograr la objetivación; es, por así decirlo, "el que saca las castañas del fuego al espíritu". Ni aun el filósofo es para Hegel otra cosa que un ayudante, aunque tenga la gloria de leer las órdenes de gabinete del espíritu en su texto original.[11]

Ahora bien, Hegel distingue por otra parte el espíritu como ser en sí, es decir, el espíritu subjetivo, del espíritu como ser para sí —el objetivo— y ambos del espíritu absoluto que es en y para sí.

Tenemos, pues, que el hombre es un instrumento por el cual el espíritu se objetiva y el resultado de esa objetivación es el mundo de la cultura, cuyas formas constituyen, según el sistema hegeliano, una serie única ascendente que remata en la filosofía, que queda identificada con el saber absoluto del espíritu absoluto en el estado de su completo autodesarrollo.

Volviendo a nuestro problema, es fácil ver que dentro de esta concepción la cultura no es otra cosa que el espíritu concretizado, objetivado en el derecho, la religión o el Estado. Es, por así decirlo, una secreción del espíritu. Éste procede condensándose en la serie de los grandes pueblos, cada uno de los cuales es una realización del espíritu universal.

En consecuencia, en la filosofía de Hegel, el espíritu cancela y domina toda otra categoría y, por lo mismo, todo saber parcial —en este caso, la filosofía de la cultura— queda sometido a la filosofía. A pesar de ello debemos a Hegel, en cierta medida, el incentivo para desarrollar la filosofía de la cultura en un nivel desconocido hasta entonces. Pues al considerar Hegel que el espíritu universal no consiste en otra cosa que

en conocerse a sí mismo y al identificar este proceso de autoconocimiento del espíritu con la historia universal, el filósofo alemán tiene la intención de justificar cada época, cada pueblo, cada cultura como un momento necesario en el proceso.

Bien es verdad que esta justificación de las épocas y los pueblos se hace desde el presente, al afirmar que sólo nuestro pueblo y nuestra época, como término final del proceso, dan su valor al pasado. Pero, aun así, la filosofía de la historia hegeliana evita caer en la fácil actitud de sostener que sólo lo nuestro es válido y aun cuando América, como país del futuro, no le interese —"pues el filósofo no hace profecías"—, lo cierto es que a partir de su filosofía, por absoluta que ésta sea, ha sido posible conceder a pueblos, culturas y épocas el lugar dentro del desarrollo humano que antes se les negaba.

Creo haber marcado con esto los límites de la filosofía de la cultura frente a las restantes disciplinas que por tener el mismo objeto son fácilmente confundibles con ella. Como se habrá visto por el desarrollo de la exposición, este tipo de filosofía penetra muchas veces en los terrenos de las ciencias afines, pero es su papel de juez de la cultura el que habrá de permitirnos reconocer el suelo que pisamos.

---

[1] (232), p. 124.

[2] Max Scheler (218), p. 319.

[3] Melville Herskovits (104), p. 28.

[4] Clyde Kluckhohn (114), p. 28; *cf.* también Herskovits (104), p. 29.

[5] Kluckhohn (114), p. 32.

[6] A pesar de sus bromas —*Geist? Wer ist denn der Bursche?*—, que comparte con Schopenhauer, Ortega coincide con lo que se ha llamado "espíritu".

[7] Herskovits (104), pp. 25 y ss.

[8] Max Scheler (218), p. 98.

[9] *Ibid.,* pp. 57-70.

[10] G. W. F. Hegel (98), p. 22.

[11] (99), p. 96.

III. EL CONCEPTO DE CULTURA

LA EXPERIENCIA humana, abigarrada y compleja, se ha mostrado siempre rebelde a dejarse apresar por los medios de que el hombre dispone para hacerlo. La palabra, en especial, no es nunca lo suficientemente rica frente a la asombrosa multiplicidad de la vida; de aquí que hayamos de conformarnos las más de las veces con aproximaciones, sugerencias, atisbos, sin poder acuñar el concepto que dé cuenta cabal del fenómeno.

Así, el término *cultura* es quizá uno de los más equívocos. Con él expresamos tanto una actividad espiritual como el resultado material de ella, tanto el movimiento creador de bienes culturales como la asimilación de éstos por parte del individuo, tanto la forma de vida de un pueblo primitivo como las de las naciones más adelantadas. Cultura es así sinónimo de tradición, educación, formación, es decir, un concepto cómodo en el que encerramos multitud de cosas. Y el castellano no diferencia siquiera, como el alemán, entre *Kultur* y *Bildung,* entre la cultura objetiva y esta misma cultura hecha nuestra, subjetiva, por la asimilación. Cierto es que contamos con otra palabra de origen latino —civilización—, que tal vez pudiera aclarar algún aspecto, pero el contenido del término es tan vago, en ocasiones incluso tan contradictorio, que en realidad no presta mucha ayuda. La verdad es que para distinguir entre *civilización* y *cultura* (palabras castizas), es necesario tomar en cuenta la forma en que pensadores de otras lenguas las han definido.

Para Jacques Maritain, y con él coincide la que podríamos llamar "escuela francesa" y todos los que, cualquiera que sea su nacionalidad, la siguen, *cultura* y *civilización* son sinónimos, si bien la palabra *civilización* denota, por su raíz misma, la vida civil y política y se refiere a la forma y grado de evolución humana que esta vida implica.

> En rigor [dice Maritain] sólo podría aplicarse el término a los pueblos que han alcanzado la etapa política, pero el uso ha ampliado tanto el significado de la palabra *civilización,* alejándola de sus orígenes etimológicos, que ha llegado a ser usual la noción de una civilización entre los pueblos no civilizados.[1]

Así, para los pensadores franceses, civilización y cultura se han convertido, poco a poco, en sinónimos; si bien la civilización denota en última instancia un grado superior de cultura: la organización en un Estado. En otras ocasiones el límite entre civilización y cultura se traza en el punto en que un pueblo llega a tener una escritura, pero la distinción

francesa equivale siempre, en una u otra forma, a la que los alemanes fijan entre el *Naturvolk* y el *Kulturvolk.*

La sola enunciación de estos términos basta para darnos cuenta de que la escuela alemana mantiene un criterio muy diferente. *Kulturvolk* equivale justo a pueblo civilizado, o sea que, con esto, la diferencia parece desaparecer. No es así, sin embargo. Lo que ocurre es que los pensadores alemanes, y con ellos los rusos, emplean el término *civilización* en sentido peyorativo y entienden con él un desarrollo material, técnico y extrínseco que oponen a la cultura *stricto sensu.* En Spengler, concretamente, la civilización es la última etapa de una cultura, es decir, la cultura envejecida, paralizada, la que queda reducida a mera técnica, en otras palabras, lo que Ortega y Gasset ha llamado *cultura adjetiva.*[2]

Pero, a pesar de que tanto en alemán como en francés el término *civilización* tiene un contenido fijo y determinado, en castellano su empleo depende de las aficiones de la persona que lo use. Así, por ejemplo, Alfonso Reyes —siguiendo la línea francesa— afirma que:

> La cultura en su sentido más amplio se confunde con la civilización. Así entendida la cultura es una suma de emociones, pautas e ideas cuya resultante y cuyo criterio de valuación es la conducta humana […] En esta fórmula lo mismo caben la representación del mundo y del ultramundo y las relaciones entre ambos, lo mismo el saber de dominio, el saber culto y el saber de salvación […] [3]

Y para Jesús Silva Herzog la civilización es la culminación de una cultura, la plenitud de la creación técnica y de valores.[4]

En cambio, Ortega, cuya filiación teutona es bien conocida, sostiene que "la civilización no es más que el conjunto de las técnicas, de los medios con que vamos domeñando este ingente y bravío animal de la naturaleza",[5] la civilización no es, en consecuencia, sino "un instrumento de la cultura". Y Unamuno, estando por casualidad de acuerdo con él, reconoce que "cultura es la versión española del alemán *Kultur* y es cuestión del espíritu. Civilización es la versión materialista de la misma idea, es el reflejo material y tangible del estado de un país".[6]

El argentino Francisco Romero, actuando con cautela, dice que

> a veces se pone al lado de la noción de cultura la de civilización, demarcando un ámbito especial, por ejemplo, el que comprende las actividades más prácticas, más concretas del hombre; según este uso terminológico, que incluye una valoración, el arte, la filosofía, la religión, etc., entrarían en la cultura y todas las técnicas en la civilización. *Esta división ofrece la dificultad de no contar con un criterio que señale netamente la separación,* aparte de otros inconvenientes.[7]

En consecuencia el término *civilización* no tiene un significado unívoco, sino que la determinación de su contenido queda al arbitrio de quien lo emplee. Algunos autores, don Rafael Altamira, por ejemplo, afirman que la vaguedad del concepto se debe evidentemente a la influencia de la filosofía alemana, puesto que etimológicamente *civilización* y *cultura* tienen un significado claro y definido. Aquélla es el conjunto de

ideas, ciencias, artes y costumbres que forman y caracterizan el estado social de un pueblo o una raza, mientras que ésta es el resultado o efecto de cultivar los conocimientos humanos y de afirmarse por medio de las facultades intelectuales del hombre, es decir, sólo una parte del espíritu. La opinión de Altamira no es pues otra que la de la escuela francesa —está basada además en las mismas razones—, pero, a pesar de tratar de deslindar los campos, él mismo emplea, a veces, los términos indistintamente.[8]

Así, es poco lo que adelantamos con la simple existencia del término y con saber su significado de acuerdo con sus raíces, puesto que para servirnos de él con algún provecho era necesario que su empleo en uno u otro sentido estuviese apoyado por una tradición. Al fin de cuentas, como su determinación es más o menos libre, advierto que, ateniéndome a la escuela alemana, emplearé el término *civilización* para señalar aquel estado especial de las culturas más avanzadas en que éstas se convierten en algo artificioso, decadente, con predominio de la técnica sobre lo propiamente espiritual.

CULTURA OBJETIVA Y CULTURA SUBJETIVA

He dicho antes que el castellano no dispone, como el alemán, de dos palabras diferentes para referirse a la cultura objetiva y a la subjetiva. En realidad, esta falta no tiene mayor importancia, puesto que es muy difícil que se confunda en un caso dado el conjunto de bienes culturales con la asimilación de esos bienes por parte de un individuo. Más importante es señalar la peculiar interrelación que existe entre ambas "culturas".

El hombre es evidentemente un ser creador que al enfrentarse a su ambiente trata siempre de transformarlo. Y hemos convenido en llamar cultura a aquella parte del medio ambiente modificada por el esfuerzo humano. Pero lo sorprendente es que estas modificaciones que el hombre impone a su circunstancia llegan a formar un mundo especial, una especie de segunda naturaleza, que a su vez influye sobre el ser humano. Veamos este proceso más de cerca. Un grupo humano cualquiera hace frente a los problemas que su ambiente particular le plantea —el reto de que habla Toynbee—, y para resolverlos crea una sociedad, un derecho, un Estado, una lengua, una religión, una serie de costumbres, en suma, crea ese complejo de realidades al que llamamos cultura. Pero ésta —el fruto de una actividad espiritual— se convierte así en una estructura definida y sólida, en un orden peculiar que cada hombre encuentra ya ahí y con el que debe contar para conformar su vida. El grupo humano —debemos tener en cuenta que una cultura es siempre creación colectiva, aun cuando en algunos de sus sectores sea necesaria la creación personal— ha modificado su ambiente por medio de una función específicamente humana, pero su obra cuaja, por así decirlo, y se concretiza, se convierte, según la expresión de Hegel, en "espíritu objetivado". Este espíritu vuelto cosa se transforma en parte de la circunstancia humana, envuelve al hombre desde que nace y

le va moldeando. Así, pues, el hombre es a la vez creador y producto de su obra, ya que ésta se desprende e independiza de él adquiriendo una realidad propia.

Esta doble relación entre el hombre y la cultura que hemos descrito en pocas palabras tardó mucho tiempo en ser reconocida. Aun cuando se aceptara que la cultura es un producto humano (en las mitologías primitivas la cultura es siempre un regalo de los dioses) no se advertía que este producto se convierte en una nueva sección de la realidad; y más tarde, al aceptarse la independencia de la obra frente al creador, se cayó en el extremo contrario, suponiendo que la cultura está más allá del control humano y que opera según sus propias leyes. En realidad, es imposible sostener este "determinismo cultural"[9] que hace de la cultura una estructura superorgánica fuera del dominio humano, pues como hemos visto, el hombre y la cultura son realidades interdependientes que no existen por sí solas. Si la suposición de una cultura independiente del hombre, que se rigiera por sus propias leyes, es un absurdo, la antropología moderna ha venido a demostrar que el hombre natural no es más que un mito, ya que todo hombre, todo pueblo, asume cierta actitud ante los problemas que su circunstancia le plantea y es justo esta actitud ante la vida lo que se llama cultura. El ambiente natural es un desafío al hombre y no ha habido un solo grupo humano que no haya respondido a este desafío de una manera o de otra. Podemos decir, por lo tanto, que la cultura es una experiencia humana universal.

Esto nos lleva a un nuevo problema: el de la jerarquía o valor de las culturas. Ya hemos visto que para los antropólogos toda cultura que logre adaptar al pueblo que la produce a su situación total es una cultura válida y todas tienen, en consecuencia, el mismo valor.

Sin embargo, es evidente que existen culturas más desarrolladas que otras; culturas en las que el adelanto técnico ha llegado a un nivel insospechado, culturas que han producido grandes sistemas religiosos o filosóficos y en el seno de las cuales se han hecho importantes descubrimientos científicos; otras en cambio presentan la religión, la filosofía, la ciencia y la técnica en un estado casi embrionario.

Este hecho carece de importancia para el antropólogo, quien, según hemos verificado, concede el mismo rango a todos los tipos de cultura en tanto cumplan con su finalidad; así, para la antropología, un trasto de barro y la *Crítica de la razón pura* tienen el mismo valor. Pero nosotros no podemos desentendernos del hecho de que, comúnmente, se clasifican las culturas y los productos culturales dentro de una jerarquía estricta de acuerdo con su mayor o menor "espiritualidad", y que también los pueblos son calificados según su capacidad para producir las que se han llamado formas superiores de cultura. Así, por ejemplo —y con ello entramos de lleno al tema de este trabajo—, nadie niega que México, o por mejor decir los distintos grupos humanos asentados en México, tengan una cultura en el sentido de haber resuelto en una forma o en otra los problemas que su peculiar situación les plantea; lo que se les niega es más bien un lugar entre los pueblos que han producido culturas superiores. No se niega que México tenga una cultura básica, pero sí su originalidad —y aun su capacidad— en los sectores superiores o "espirituales" de la cultura.[10]

Por lo tanto, dentro de este mundo especial que es la cultura, podemos distinguir, en principio, entre cultura básica, material o práctica, llamada también técnica, destinada a satisfacer las necesidades primarias (el trasto para cocinar los alimentos, la red de pescar, etc.) y la cultura superior, "espiritual", fruto de una actividad que muchos consideran superflua, encaminada a satisfacer las necesidades espirituales. Esta última forma es la que se pone, con frecuencia, en tela de juicio, pues mientras para algunos es la cultura auténtica, para otros resulta algo superfluo, artificioso, una superestructura. En realidad, creo que Ortega tuvo razón al definir al hombre como el animal para quien es necesario lo superfluo (*cf.* p. 42) y que en esta definición radica la solución del problema. Es indudable que esta segunda forma de la cultura producida por una actividad espiritual "desinteresada" es tan natural en el hombre como la llamada cultura práctica. De hecho, las culturas no pueden ser divididas en materiales o técnicas, que respondan tan sólo a las necesidades humanas primarias, y en culturas propiamente dichas en las que la actividad creadora del hombre llega a su máximo, objetivándose en religión, derecho, filosofía, ciencia y arte.

El hombre —y esto ha sido demostrado por las investigaciones de los antropólogos— no sólo necesita un trasto para cocer su alimento, sino que necesita también que la forma del trasto lo satisfaga. En consecuencia, toda cultura presenta ambos aspectos: el lado utilitario o técnico va siempre unido al "desinteresado", puesto que respondiendo los dos a necesidades humanas reales, el hombre no puede prescindir de ninguno de ellos.

Por lo mismo, la división de las culturas en materiales y espirituales, entendiendo con ello que las primeras responden sólo a las necesidades más inmediatas del hombre, mientras que las segundas satisfacen, además, su afán intelectual, es falsa. Toda cultura, sin que importe su grado de desarrollo, consta de una técnica y de una concepción del mundo —concretizada en el derecho, la religión, la filosofía, la literatura, el arte— dentro de la cual cobra sentido esta técnica. Por consiguiente, al caracterizar una cultura sólo podemos hablar de su grado de desarrollo y de la mayor o menor predominancia de uno de estos factores sobre el otro.

---

[1] (132), p. 104.

[2] (163), t. I, pp. 208 y ss. y 544.

[3] (188), p. 10.

[4] (220).

[5] *Cf.* (163), t. I, p. 65.

[6] (229), pp. 289 y ss.

[7] (196), pp. 116 y s. Las cursivas son mías.

[8] *Cf*. (4), prólogo. Sin embargo, allá por la mitad de la obra parece indicar que la cultura queda subsumida en la civilización (p. 53).

[9] La expresión es de Herskovits; *cf*. (104), p. 34.

[10] Con excepción del sector "arte", en el cual sí se le reconoce capacidad y originalidad; véase *infra,* cap. XIII.

IV. LA FILOSOFÍA DE LA CULTURA Y LA CULTURA MEXICANA

HASTA ahora hemos venido hablando de la filosofía de la cultura en general, de su historia y sus características, pero nuestro interés no está en esto sino en una filosofía de la cultura *mexicana.* Aclaro, desde ahora, que el "mexicana" no se refiere a una filosofía de la cultura general hecha por mexicanos y que pudiera, por ello mismo, ser clasificada así, sino a un filosofar en torno a la cultura mexicana como expresión distinta de esa actividad universal del hombre a la que hemos convenido en llamar cultura. Esto nos plantea, inmediatamente, dos problemas; pues si bien es evidente que la filosofía de la cultura existe, su justificación no lo es en el mismo grado y si se duda de la legitimidad de una filosofía de la cultura en general, tanto más cabrá hacerlo de una filosofía que gire en torno a una cultura específica. El primer problema es, en consecuencia, ¿cómo es posible una filosofía de la cultura?

Desde luego, si nos atenemos a la más usual de las definiciones de la filosofía como ciencia de las causas y principios de las cosas, negamos la posibilidad misma de la filosofía de la cultura. Pero es indudable que la filosofía ha abandonado desde hace tiempo, concretamente desde la época de Hegel, a quien podemos considerar como el último filósofo que intentara crear un gran sistema, la pretensión de ser un saber absoluto sobre los principios y causas y, en última instancia, sobre la causa suprema y final: Dios.

Como es sabido, la historia de la filosofía nos muestra que el objeto de ésta ha venido evolucionando desde lo más universal y trascendente hacia lo inmanente y particular, "desde los grandes sistemas metafísico-teológicos del universo hacia los problemas de las filosofías de la ciencia, de la religión, de la sociedad, del arte, de la literatura… en suma, de la cultura".[1]

Esta evolución histórica del objeto de la filosofía se manifiesta en el desarrollo de las relaciones entre ciencia y filosofía. Para los griegos, la filosofía era *la* ciencia, pero casi desde entonces han venido separándose de la filosofía, concebida en esta forma, toda una serie de ciencias particulares: matemáticas, física, psicología, etc. Lo que nos lleva a admitir como cierta la afirmación de Simmel en el sentido en que la filosofía, mejor dicho, cada filosofía, no es otra cosa que el primero de sus problemas. Por otra parte, si en la actualidad la filosofía se dirige preferentemente al estudio de los diversos sectores culturales, tanto mejor será filosofar sobre la cultura misma. Y aun cuando dentro de la

concepción griega de la filosofía fuera inconcebible la filosofía de la cultura como disciplina autónoma, dentro de la filosofía como estudio de las esencias, cuyos problemas quedan reducidos, por tanto, a la definición de éstas, la filosofía de la cultura se encuentra plenamente justificada.

En realidad, lo que ha ocurrido es que la filosofía en vez de interrogarse, como al principio, ¿qué es el ser?, ha convertido esta pregunta en un interrogar por el ser de algo en particular; así, la filosofía de la cultura es ante todo el plantearse la pregunta ¿qué es la cultura? Ahora bien, preguntar qué es un objeto o un ente cualquiera es tanto como preguntarnos por el ser de este objeto en el sentido de su esencia. Estamos, pues, en el campo de la fenomenología ya que ésta es, precisamente, la filosofía que reduce sus problemas a la definición de las esencias.

Con esto se nos presentan nuevos problemas: ¿Es la filosofía de la cultura mexicana algo que trate de esencias, o es algo empírico, *ergo,* una ciencia? No es éste el lugar de solucionar la segunda pregunta, pero sí debemos adelantar algo sobre la primera.

Por una parte, hemos visto que la filosofía de la cultura actual tiene como fin último el conocimiento del hombre. En otras palabras, la filosofía de la cultura es un rodeo para llegar a conocer el ser del hombre. Puesto que la cultura es una experiencia humana universal se ha considerado que es posible conocer al hombre por medio de su creación peculiar que, como hemos visto, adquiere independencia frente a su creador y lo condiciona.

Ahora bien, ¿hasta qué punto está justificado el filosofar sobre una cultura específica? Ya que si bien la corriente filosófica actual ha permitido y aun exigido una filosofía de la cultura como disciplina autónoma, ésta ha sido concebida siempre como una filosofía de la cultura universal, considerando que las peculiaridades culturales específicas pueden ser reducidas a un común denominador y que la cultura es, en última instancia, una.

Este supuesto —sobre el que se basa toda la especulación cultural— es falso. La cultura, comprendida como suma de las actividades creadoras del hombre, es universal en la experiencia humana, pero si recordamos que estas actividades están encaminadas, en primer término, a adaptar al ser humano dentro de su peculiar ambiente, tendremos que concluir que habrá tantas culturas como ambientes específicos a los que el hombre se haya enfrentado. No es otra cosa lo que afirma Ortega cuando dice:

> la cultura es, dondequiera, una: el griego y el escita, el francés y el prusiano trabajan ciertamente en una obra común. Pero hay una forma de la cultura peculiar del sur de Europa, un modo mediterráneo de amar a Dios, de contar los cuentos, de andar por las calles, de mirar a las mujeres y de decir que dos y dos son cuatro.[2]

Así, si bien la actividad que produce las obras culturales es una y la misma en todas partes y aun podemos suponer que se encamina a un fin común, es indudable que el producto de esta actividad, es decir, la cultura objetiva, puede ser de índole muy diferente de acuerdo con las circunstancias en que se haya producido. De hecho, las culturas no sólo pueden ser diferentes, sino que llegan incluso a ser contradictorias. Y si

lo que se desea es conocer al hombre por medio de su obra, será necesario describir y analizar las distintas formas en que esta obra se presenta. Sin embargo, cerrando los ojos a los hechos, la tradición filosófica se ha empeñado en considerar que la cultura es única y que, por lo tanto, no puede haber sino una filosofía de la cultura absoluta y universal y de este punto de vista han partido siempre que se trata de filosofar sobre la cultura. Pero, volviendo a las divisiones específicas de la cultura nos encontramos, por lo pronto, con una primera gran división: la cultura oriental y la occidental. Con esta última, que será estudiada en detalle más adelante, ocurre algo muy peculiar. No siendo, como lo prueba el adjetivo que la califica, sino una especificación de la cultura, se ha arrogado los derechos de primogenitura y así se ha llegado a considerar que la occidental es la cultura arquetípica. Tal es la actitud del propio Ortega —el gran defensor de los "otros" pueblos — cuando afirma que Europa u Occidente es el protagonista de la historia. De este prejuicio ha partido en efecto toda nuestra filosofía de la cultura, cuya característica más notable es, pues, la completa ignorancia de todo lo que no se refiera a Europa. Pero esta ignorancia si bien es su característica, no es por otra parte su exclusiva. Europa se ha considerado a sí misma, y ha forzado a otros a aceptarlo, como el centro del mundo; de aquí que se pueda muy bien juzgar la evolución de toda la humanidad a partir de ella. A esto se refiere Spengler cuando habla del "sistema ptolemaico de la historia". Dentro de esta concepción Europa es el sol del cual se recibe la luz. La importancia de todo lo no europeo está en lo que para Europa haya podido o pueda significar. Los pueblos y sus culturas son vistos bajo la luz europea y de ella reciben la afirmación o negación de su valor.

Pero, como ya he dicho, esta concepción ptolemaica no es exclusiva de la filosofía de la cultura sino que puede encontrarse en todos los terrenos. Si se hace historia de la filosofía, claro está que será de la filosofía europea. Si se trata de arte, es del arte europeo. Si de ciencia, es de la hecha por Europa.

El Viejo Continente ha creado una cultura imponente en muchos aspectos, pero después ha caído en el error de suponer que la suya es la única cultura posible. Una historia de la filosofía, una filosofía de la cultura no llevarán nunca adjunto el calificativo de *europea* y ni siquiera el aparentemente más amplio de *occidental.* ¿Por qué? Porque para Europa su arte, su filosofía, su ciencia, su cultura en suma, son *el* arte, *la* filosofía, *la* ciencia, *la* cultura absolutas.

Y la soberbia europea llega a su máximo cuando bajo el título de "Historia Universal" trata únicamente de la historia que se ha desarrollado en el escenario europeo o de la que actores europeos han vivido en tierras extrañas. Las culturas antiguas sólo tienen la importancia que haya podido tener su influencia sobre la cultura europea. Los pueblos asiáticos son importantes en tanto hayan amenazado o no la seguridad europea o, tratándose de historia moderna, tengan o no un valor económico. América es valiosa por lo que como fuente de recursos naturales significó su descubrimiento para Europa. Se trata, pues, de "formas marginales de lo humano, sin otro sentido que subrayar más el carácter sustantivo, central, de la evolución europea".[3]

Como afirma Spengler, las otras culturas han sido totalmente ignoradas porque les falta conexión. ¿Con qué?, se pregunta Spengler inmediatamente. La respuesta es obvia. Si se las ha hecho a un lado por falta de conexión, esta conexión no puede ser sino con los patrones culturales europeos.

Por lo que se refiere al caso de América más precisamente, su descubrimiento puso a Europa en contacto con grandes y para ella extrañas culturas que su incomprensión —esa incomprensión básica que surge cuando se busca la semejanza entre lo nuestro y lo "otro" y al no encontrarla nos vemos llevados a clasificarlo, como diría Ortega, dentro de la zoología— destruye y después olvida.

Sin embargo, no han sido sólo las culturas aborígenes americanas las que se relegaron al olvido. Por la misma falta de conexión las culturas asiáticas son puestas en capítulos especiales y aun se ha hecho a un lado una parte de la misma Europa; pues cuando se habla de cultura europea no se toma en cuenta todo el continente, sino solamente a la porción occidental del mismo. "Lo que se llama cultura europea produjose entre el Vístula, el Adriático y el Guadalquivir."[4]

Sin embargo, en la filosofía de la cultura existente, Asia sale mejor librada que América.

Esta visión provincial de la historia queda ejemplificada en obras como la ya citada filosofía de la cultura de Alois Dempf en la que no se encuentra una sola referencia a un fenómeno cultural no europeo. Dempf podrá hablar de Voltaire como del "primer intento de comprender en una sola historia de la cultura la totalidad de la cultura" (p. 26), se referirá a la cultura objetiva como a "la obra de conjunto característica de un pueblo y, al propio tiempo, en un sentido universalista, la cooperación de todos los pueblos" (p. 46), pero ni una sola vez se saldrá del marco de lo europeo. Su *Filosofía de la cultura,* centrada en lo político y lo económico, es europea y como tal provincianamente cerrada a todo lo que no sea la Europa occidental. No hay desde luego en Dempf un desdén consciente por lo ajeno a su cultura, en su papel de historiador —pues lo que este autor hace es más la historia de la filosofía de la cultura que una filosofía de la cultura propiamente dicha— hasta llega a decir que de lo que se trata en definitiva es de saber si "hay ante la conciencia crítica un derecho de primogenitura para nuestra cultura occidental y su religión, para su imperio y derecho, para su ciencia y su arte" (p. 85).

Pero la pregunta es puramente retórica. Dempf no trata de resolverla, para él la respuesta está ya dada en un sentido afirmativo. Simplemente no llega a pensar que fuera de la cultura europea, cultura universal por su fuerza expansiva, pueda haber otra capaz de enfrentársele.

Y lo más asombroso es que aun quienes, como Scheler, denuncian el absurdo de esa "extraña idea positivista de juzgar la evolución del saber en la humanidad toda por un pequeño trozo de la curva evolutiva del moderno Occidente"[5] sigan, sin embargo, encerrados en su provincialismo. En el libro del que he tomado la cita anterior no se encuentran sino escasas alusiones al mundo cultural no europeo. A pesar de su interés por Asia —en la que reconoce una trayectoria distinta, pero no por ello menos legítima —, Scheler permanece en un plano meramente europeo. En cuanto a América, "los

antiguos países ultramarinos" —de los que sólo uno, los Estados Unidos, alcanza el honor de una mención—, no son sino un anejo cultural de Europa aunque se les reconozca un desarrollo más o menos autónomo.[6]

Idéntico fenómeno se presenta en el "copernicano" Spengler, que parece ignorar que América haya producido, después de las grandes culturas prehispánicas, algo que sea distinto de la cultura europea-occidental y no sólo su imitación.

Podría decirse, pues, que hay por parte de la filosofía de la cultura europea una constante negación a ver en América otra cosa que una colonia cultural europea, a pesar de la independencia política conseguida hace ya más de un siglo. El europeo contemporáneo tiene frente a las cosas de América la misma ignorancia e incomprensión que lo caracterizaron en la época de los descubrimientos. O se la ignora con la mejor buena fe o se le niega conscientemente, como en el caso de Papini, todo valor. Por muy convencido que pueda estar de que, tal como quieren Ortega, Spengler o Toynbee, cada cultura supone su propia órbita de modo que ninguna puede ser considerada como absoluta, el europeo sólo es capaz de reconocer este derecho de disputar la representación humana a las grandes culturas de la China y de la India, pero no a América.

En resumen, la filosofía de la cultura habrá podido pretender hasta ahora que su punto de vista era universal, pero es fácil descubrir su falacia. "Lo que falta al pensador occidental y lo que no debiera faltarle *precisamente a él* [es] la comprensión de que sus conclusiones tienen un carácter histórico-relativo."[7] Por otra parte, este fenómeno —el considerar lo propio como norma— se ha venido repitiendo en todos los pueblos,[8] lo único peculiar del caso europeo es que no sólo lo han creído ellos, sino que gracias a su hegemonía política han forzado a otros a aceptarlo; así, su juicio sobre América es válido no únicamente para ellos sino también para nosotros y eso "hasta un grado que ha ido más allá de cuanto pudo estar justificado por el imperialismo cultural de Europa".[9]

Ésta parece estar dispuesta a seguir ignorando las formas culturales de este lado del Atlántico mientras no se vea obligada a concederles su atención. El ejemplo es bien claro. Los Estados Unidos, que desde la Guerra del 14 desempeñan un papel cada vez más importante en la escena internacional, sí son objeto de estudios y meditaciones. La aureola que la fuerza política y militar presta a este país ha hecho que Europa se preocupe de él. Worringer ha llegado aun a tratar de esclarecer la cultura egipcia por medio de una semejanza con América y habla del "americanismo de la civilización egipcia".[10] Pero por más que el término *americano* sea muy amplio, y acaso algo ambiguo ya que lo más natural parece ser el relacionar la cultura egipcia con las precolombinas, para Worringer, como para la mayor parte de los europeos, América parece limitarse a los Estados Unidos. En efecto, cuando un autor europeo, lo mismo que todos los norteamericanos, se refiere a América, la referencia es a los Estados Unidos exclusivamente. El resto, cuando a él se refieren, es "Suramérica".

Por su situación de predominio mundial y por esa tendencia tan humana a sobrestimar el poder, los Estados Unidos han logrado ya el reconocimiento de su realidad

cultural como algo diferente a Europa, si bien derivado de ella. Pero el resto de América, sin esta fuerza política, sigue siendo ignorado. Toca pues a los americanos descubrir y revelar sus propios valores, y ya que Europa ha sido incapaz de crear una filosofía de la cultura que haga justicia a las culturas de América, crear las nuevas categorías de acuerdo con las cuales habrán de ser juzgadas éstas.

Sin embargo, si lo que hemos reprobado en la filosofía de la cultura europea es ese su provincialismo, preciso será que evitemos caer en él y procedamos sin ningún prejuicio. Pues bien pudiera ser que la cultura mexicana quedara definida al aplicarle las categorías corrientes de la filosofía de la cultura, es decir, que este prurito de originalidad de América fuera vano y que a pesar de todo hubiéramos de reconocer que el juicio de Europa era el acertado y que nuestras culturas no tienen más originalidad que ésa, muy paradójica, de no serlo en absoluto.[11]

Así, pues, la filosofía de la cultura mexicana puede revestir dos formas absolutamente dispares y consistir o bien en aplicar las categorías de la filosofía de la cultura a la mexicana o bien, partiendo de ésta, en crear las categorías autóctonas que le hagan justicia. Y desde luego, la forma de este ensayo dependerá, en definitiva, más que de un juicio preconcebido, de lo que el análisis del fenómeno cultural mexicano exija.

Pero al enunciar en esta forma la tarea por desarrollar no queda muy claro si lo que se intenta hacer es una *filosofía* de la cultura mexicana o *ciencia* de esta cultura; si hemos de contentarnos con una simple descripción del fenómeno mexicano o hemos de ir más allá, preguntando por su ser.

Ahora bien, como lo que en realidad se pretende, por muchas que sean las fallas, es hacer filosofía de la cultura, es evidente que la pregunta a la que ha de responderse no es ¿cómo es la cultura mexicana?, sino esta otra: ¿qué es esta cultura, cuál es su esencia?

---

[1] José Gaos (72), vol. 2, p. 36.

[2] José Ortega y Gasset (163 n), p. 465.

[3] José Ortega y Gasset (163 h), p. 305.

[4] Oswald Spengler (222), p. 31, nota.

[5] (217), p. 163.

[6] *Cf.* (216), p. 68.

[7] Oswald Spengler (222), p. 41.

[8] Los antropólogos nos dicen que en casi todas las lenguas primitivas el gentilicio de la tribu equivale a "hombre" sin más, con lo que se niega esta calidad a los extraños.

[9] José Gaos (72), vol. 1, p. 73.

[10] *Cf.* (244).

[11] *Cf.* José Gaos (72), vol. 1, p. 47.

V. EL CONCEPTO DE LA CULTURA MEXICANA Y LA OPINIÓN POLÍTICA

LO PRIMERO que salta a la vista al iniciar un estudio en torno a la cultura mexicana es que las opiniones emitidas parecen dividirse por sí solas en dos campos claramente delimitados y aun opuestos. Quizá nos desorientemos algo al principio en este laberinto, pues tan pronto se dice que la cultura de México tiene 35 siglos de existencia (lo que no pasa de ser un error histórico), como se afirma que "no se puede hablar, como se ha pretendido, de cultura mexicana". Se sostiene por un lado que somos "uno de los pueblos más españoles de América", mientras por otro se nos descubren "importantes afinidades espirituales y sociales con la India". Unas veces somos el pueblo más viejo del continente y otras en cambio una "nacionalidad todavía muy imperfecta"; se juzga que nuestra cultura está "en ciernes" y casi inmediatamente surge alguien que al grito de ¡Malinchismo! trata de demostrar que el mal de nuestra cultura es la "disminución mezquina de nuestros propios valores". En suma, de la cultura de México se ha dicho todo lo que es posible decir histórica y antropológicamente, y aun mucho de lo imposible…

Pero, a poco que nos detengamos en el análisis, descubriremos que en el fondo el problema cultural de México se plantea siempre como una alternativa, o español o indio; y con ello caeremos también en la cuenta de que la explicación de estas contradicciones puede encontrarse en la política.

Así, los escritos "oficiales" presentarán siempre un México de marcados rasgos indígenas, en tanto que la "oposición" no se cansa de repetir que fue Hernán Cortés quien "plantó en nuestras tierras los cimientos de una civilización superior y de una nueva raza".

Se diría que el conflicto provocado por el choque de dos culturas, allá en el siglo XVI, no ha terminado aún. El mexicano no vive su pasado como tal, en él la vieja pugna está siempre presente; y esto en un grado tal que Leopoldo Zea ha podido señalar como una de nuestras características esta "falta de dimensión", esta no asimilación del pasado.[1]

La lucha entre indios y españoles "vive en nuestra sangre sin que alguno de los dos haya podido vencer",[2] convertida, al cabo de cuatro siglos, en interminable disputa entre indigenistas e hispanistas o entre liberales y conservadores, si es que se prefieren estos

términos, ya que el debate en torno a la importancia de los elementos indígena y español ha sido en todo momento un debate político.

Aun a riesgo de caer en la repetición al estudiar más adelante las distintas categorías, creo que es conveniente fijar desde ahora esa peculiar identificación entre los hispanistas y los conservadores por un lado, y los indigenistas y los liberales por el otro. Identificación que parece tener una triple raíz, racial, social y religiosa, y un solo motivo, el político. En realidad, están los distintos elementos tan entremezclados que es casi imposible aislarlos.

De las dos, la posición hispanista es la más fácil de defender, la más natural. México tiene oficialmente el idioma, las costumbres y, sobre todo, la religión que los conquistadores trajeron. Por obra de la Conquista y la Colonia, México quedó incorporado a la cristiandad y por muchos errores que pudieran atribuirse a la labor de España, hay algo que nos hace sus deudores eternos, fue ella la que nos trajo la palabra de Cristo. Si somos un pueblo católico es "porque lo hemos heredado juntamente con nuestra cultura de la Madre España".

Es posible que esta identificación entre la Conquista y la Evangelización sea tan vieja como ellas mismas. No en balde se consideró que el "derecho" de España sobre estos territorios estaba en razón directa a su labor apostólica. El México auténtico surgió de la obra esforzada de colonizadores y misioneros. Fueron ellos los que le dieron un perfil humano, los que borraron su salvajismo, su impiedad, los que llevaron la luz a ese mundo oscuro y demoniaco. Rechazar a España es rechazar su obra cristiana y civilizadora. Por esto, a los ojos de los conservadores de principios del siglo XIX (todos étnicamente europeos), la insurrección no podía ser sino una monstruosa ingratitud, una guerra impía y cismática. Y los actuales, aun cuando reconozcan que la separación de la Metrópoli tenía que ocurrir tarde o temprano, siguen considerando que el renegar de la obra de España es renegar de nuestro pasado y por ello renegar de nosotros mismos.

"El mal de nuestra cultura —nos dicen—, y el mal de México por tanto, es el de la rotura de la unidad interna", rotura que debemos reparar trabajando "por la verdadera cultura, que no *reniega* de las fuerzas vivas de la historia, sino que, entendiéndolas, viene desde ellas a lo presente, y con ellas, pero sublimándolas, camina a lo porvenir".

Si la cultura de México presenta una desigualdad manifiesta "esta falla procede, fundamentalmente, de los impedimentos opuestos a la acción evangelizadora de la Iglesia, disminuida o paralizada antes de que pudiera completar la estructuración cultural de México".

> La empresa era en sí misma una gigantesca acumulación de dificultades inherentes. No es lo mismo convertir que colonizar. Hacer del indio un civilizado y un cristiano y construir una Nación sobre la piedra fundamental del mestizaje de la sangre y de la cultura es gesta de titanes del espíritu. Cualesquiera que hayan sido los desfallecimientos y las desviaciones culpables, esta gloria de la España católica no podrá serle arrebatada jamás.

¿Cómo podría serlo si el idioma mismo que utilizamos para denigrarla es el que ella nos dio?

México, por mucho que se empeñen en negarlo, es un país hispánico, prendido como todos ellos "a la misma cruz redentora con los cuatro clavos inquebrantables y ardientes de la raza, de la lengua, del destino y de la fe".

Nadie niega a los liberales el derecho de manifestar sus preferencias, pero lo que no puede admitirse en quienes han llevado al Estado mexicano al "desbarajuste, la corrupción y el despotismo" es que afirmen ser los representantes del México auténtico que hoy como ayer "tiene una fórmula indivisible: religión y patriotismo".[3]

Tal es, en resumen, la posición de los conservadores, posición que obligó a los rebeldes a buscar la justificación de su movimiento en lo que más ajeno era a lo español: el indio.

El insurgente, a fin de mostrar que no es su rebelión "cosa monstruosa y blasfema", "perversión del pueblo", vuelve los ojos al pasado y encuentra que, siglos antes del Descubrimiento, había en este mismo territorio culturas que fueron el asombro de Europa. El conquistador no es, en consecuencia, el benefactor ni el creador de México, sino el usurpador de la soberanía indígena (para el fin que se persigue se hace caso omiso de que en el territorio conquistado hubiera varios pueblos y varias culturas separados por odios irreconciliables y se los transforma en uno solo: el pueblo "mexicano" que se opondrá al español). La Guerra de Independencia queda pues justificada como una lucha contra déspotas extraños que han arrebatado este suelo a sus legítimos poseedores. La Colonia no es, como quieren los conservadores, el origen de México, sino un oscuro paréntesis durante el cual el "verdadero" pueblo estuvo sepultado bajo el yugo de una estructura extraña.

Y es cierto que al criollo insurgente no le importaba tanto la verdad histórica y el indio como tal sino sólo enfrentarle a España una imagen distinta de la que ella quería ver. No persigue una afirmación del pasado indígena sino la negación del pasado español. No se siente íntimamente unido al indio, éste le interesa sólo como alteridad. Pero más adelante, al pasar el poder de las manos del criollo a las del mestizo, el indigenismo sufre una transformación.

Porque para el mestizo, el indio no es una simple alteridad sino parte de sí mismo. Se siente unido a él por lazos sentimentales y étnicos, en él se reconoce, mientras que el español es el intruso, lo ajeno, y por ello mismo pasajero. El mestizo, nuevo símbolo de México, se sabe tan distante de lo español como de lo indígena puro, pero mientras aquél pertenece ya al pasado, el indígena sigue estando ahí, mudo testigo del desgarramiento interior del mestizo y de México. Por esto necesita que el indio lo reconozca a su vez y le preste su apoyo. El interés por el indio se desplaza pues del pasado al presente, del indígena muerto al vivo, de la historia a la sociología.

El mestizo intenta convertirlo en su aliado ya que ambos tienen un mismo enemigo, el criollo conservador. Éste es en efecto, según la teoría liberal, el responsable del atraso y las desdichas de los aborígenes al mantener la política —aprendida de España— de aislamiento del indio. Y por lo que al clero respecta, el liberal le echa en cara su alejamiento del ideal evangélico, su codicia y su despreocupación ante el triste estado de los pueblos indígenas. Habiéndose aliado a los grandes terratenientes, la jerarquía

eclesiástica está tan ocupada en la administración de sus bienes materiales que ha traicionado su misión espiritual y no ha logrado siquiera la incorporación del indio al catolicismo. Por el contrario, lo que ha hecho es sumirlo en la ignorancia, el fanatismo y la superstición más baja.

¿Será posible, pues, se preguntan los liberales, que haya todavía quien asegure que somos deudores de España? ¿Qué fue la Colonia sino un periodo de esclavitud? ¿Dónde está la gran labor de la Iglesia, si no fue siquiera capaz de catequizar? ¿Quién es el causante de nuestras desdichas si no el criollo (clérigo o terrateniente) que atento sólo a sus intereses personales no vacila en traicionar a su patria?

La Colonia no puede ser considerada sino como un periodo de congelación de la verdadera nación mexicana, la precortesiana, que se continúa en el México independiente. Sin embargo, la solución del partido liberal al problema de la ruptura interna de México no puede ser más paradójica. Se alaba al indio, se le reconocen grandes cualidades, se hace de él la señal de oprobio de la conquista española, pero se asegura que "mientras los naturales guarden el estado que hoy tienen, México no puede aspirar al rango de nación propiamente dicha".[4] Es decir, la solución es incorporar al indio al grado de civilización del resto de la población del país, o lo que es lo mismo, occidentalizarlo, hacerlo renegar de sí mismo. No otra cosa es, de hecho, lo que proponen Molina Enríquez o Pimentel, entre otros.

La Revolución de 1910 trajo un nuevo cambio. Desde entonces el indígena deja de ser una alteridad para convertirse en lo más radicalmente nuestro, biológica y espiritualmente. Las soluciones del siglo XIX a nuestros problemas (la adopción del positivismo, por ejemplo, que había de convertirnos de "soñadores y místicos" en prácticos hombres de acción) se ven ahora como absurdos intentos de adaptar el país a la cultura europea, cuando lo lógico es lo contrario. Debemos dar salida a todas esas voces oscuras que "subsisten en el alma nacional", hacer renacer la tradición prehispánica que es la "que nos corresponde"; en suma, indigenizar a México, rechazar como extraño todo lo occidental, que al fin y al cabo está sólo superpuesto.

Se llega pues a una situación desproporcionada y demagógica aun para aquellos que sostienen que "el indigenismo es la única posibilidad auténtica del mexicano".[5]

Pero al cabo de cien años de política liberal, la opinión popular es decididamente indigenista, tanto dentro como fuera de las fronteras de México. Si aquí, en un arranque de seguridad en nosotros mismos, afirmamos sentirnos capaces de "volver a alzar pirámides, civilización y cultura"; el extranjero medio que visite el país sólo encontrará el espíritu de nuestra raza en los ídolos, las ruinas, los jarros de Tlaquepaque y los sarapes de Oaxaca. Los otros productos culturales son restos de la dominación española o frutos de la imitación a Europa, pero no "lo mexicano". Y si nosotros nos negamos a levantar un monumento a Hernán Cortés porque nunca un pueblo levanta estatuas a sus explotadores, al norte de nuestra frontera consideran que *Mexicans* son únicamente los de piel cobriza.

Tal es en resumen la posición que el mexicano medio ha adoptado frente a su historia y su cultura: o criollo, conservador e hispanista, o mestizo, liberal e indigenista.

[1] *Cf.* (253), § 2.

[2] Héctor Pérez Martínez (168), p. 219.

[3] La mayor parte de las opiniones hispanistas han sido tomadas, un poco al azar, de periódicos y revistas —(28), (78), (79), (85), (103), (175), (185), (209-210)—; *cf.* además el cap. V, "La Iglesia y la transformación mental del insurgente" de López Cámara (124), para la ideología conservadora durante la Independencia, y los discursos de Efraín González Luna durante su campaña presidencial en 1952 (86-90), para la posición actual.

Respecto al indigenismo se ha seguido el mismo método, la opinión actual se ha obtenido de lo publicado en periódicos y revistas populares por autores desconocidos en su mayor parte —(2), (11), (42), (64), (83 a), (123), (199), (200-207), (219)—; *cf.* también el libro de Villoro (239), pp. 167 y ss.

[4] Francisco Pimentel, *Memoria sobre las causas que han originado la situación actual de la raza indígena en México y medios para remediarla,* cit. en (239), p. 16.

[5] Tomás Córdova Sandoval (40), p. 125.

VI. LA CULTURA MEXICANA COMO CULTURA OCCIDENTAL

DECIR que la cultura de México es parte de la cultura occidental no es ni original ni nuevo. No siéndolo, no parece necesitar ninguna explicación. Con esta afirmación se inserta a México dentro de una tradición determinada y el fenómeno cultural mexicano deja de ser un caso peculiar y aislado para convertirse en uno más entre muchos; todos con la misma trayectoria y muy posiblemente con idénticas aspiraciones.

Pero ¿hasta qué grado es verdadera esta afirmación? ¿Forma realmente lo occidental el "centro de gravitación de la realidad nacional"? ¿Es la "esencia patria" occidental e hispanoamericana?

El resolver estas cuestiones no es, en ningún caso, tarea fácil. Para hacerlo será menester que el concepto de *Occidente* quede perfectamente definido y en ello encontramos la primera dificultad.

¿QUÉ ES OCCIDENTE?

Occidente es primariamente un término geográfico; como tal lo consignan la mayor parte de las enciclopedias y diccionarios. Nada de extraño tiene, desde luego, el empleo de términos geográficos para calificar una realidad cultural, pues, como afirma Spengler: "Las culturas están emparentadas con las plantas, ya que como ellas están unidas de por vida al suelo del que han brotado",[1] y sin necesidad de expresarlo en términos tan cortantes, sabemos que la cultura no es otra cosa que la solución que el hombre da al reto de su ambiente y que, por ello mismo, las condiciones geográficas influyen de manera determinante en la formación de una cultura; es, pues, sólo natural que el uso de términos geográficos pueda definir, en principio, la forma de una cultura.

Creo, sin embargo, que el adjetivo *occidental* no es de éstos, puesto que no hace referencia a condiciones geográficas o climáticas sino que señala únicamente una cierta posición o lugar en el mundo. Es, pues, un término de localización con el que hacemos referencia a una cierta dirección. Lógicamente una cultura no puede quedar determinada y muy posiblemente ni siquiera localizada por el uso de este calificativo que es perfectamente relativo. En su empleo todo depende del lugar que ocupe quien lo use.

Así, un europeo tendrá hacia Occidente algo muy distinto de lo que tiene un japonés; y un americano y un africano nunca mencionarán la misma realidad al señalar hacia Occidente. El punto en el cual se esté o el camino que se tome son los que van a determinar qué es oriental y qué occidental; como decía Toscanelli en su carta a Martins (junio de 1474):

> […] no te sorprendas de que llame "occidentales" a estas tierras de especies aun cuando comúnmente se las llame "orientales". Pues para el que vaya por mar por el camino del hemisferio interior estas tierras estarán siempre al oeste, mientras que el que vaya por tierra por el camino del hemisferio superior las tendrá siempre al este […]

Occidente es, pues, un concepto muy relativo, pero a pesar de ello no hay quien ignore qué es lo que implica.

El término es tan popular, tanto ha ido y venido en boca de filósofos, políticos y periodistas que ha llegado a ser uno de esos conceptos que sin necesidad de definición ayudan a definir otros muchos. Occidente, la cultura occidental, el hombre y la civilización occidentales son términos familiares que todos comprenden y que por lo mismo nadie se toma la molestia de explicar.

Debemos reconocer de antemano que la popularidad actual del concepto es política. Ante la amenaza de un nuevo Gengis Kan, se trata de crear una unidad política y militar —basada en una supuesta unidad ideológica— que permita hacerle frente. Para lograr este objetivo político se denomina *Occidente* al conjunto de países que quieran o puedan enfrentarse al enemigo. Se insiste, casi demasiado, en la unidad tradicional de la cultura de estos pueblos y se intenta crear un ambiente de nueva cruzada: "Más que una herencia que abandonamos o defendemos se trata ahora de si salvaremos la significación de nuestras vidas como individuos al salvar la significación de toda la civilización occidental e indudablemente cristiana…"[2]

En afirmaciones semejantes vemos cómo ha desaparecido del término toda connotación geográfica, ya que aun cuando en algunos casos, Alemania por ejemplo, las porciones amiga y enemiga se identifiquen con las porciones occidental y oriental de la misma, en general, la geografía tiene poco que ver en el concepto político de Occidente.

Me parece que este empleo de *Occidente* con un sentido político y aun demagógico es enteramente actual. No tanto porque la Antigüedad y la Edad Media no hayan conocido la oposición entre Oriente y Occidente, sino porque esta oposición se registraba en otros términos. Cierto comentarista de la BBC ha llegado aun a afirmar categóricamente que el concepto de *Occidente* es un concepto nacido en el siglo XX. Muy posiblemente, sin que haya pruebas en uno o en otro sentido, tenga razón.

El griego y el romano no experimentaron nunca la amenaza oriental; fueron ellos en todo caso quienes presionaron hacia el este; y al debilitarse, su temor no brotó frente al Oriente sino ante los bárbaros del Norte que acechaban constantemente las fronteras del imperio.

Y el mundo medieval que sí conoció el terror ante las invasiones asiáticas, que en oleada tras oleada conquistaban y asolaban el territorio europeo, no concibió la lucha

como una oposición entre Oriente y Occidente. Para el mundo de la Edad Media, unido por la fe religiosa, el conflicto fue siempre entre la cristiandad y el gentil, llamárase huno, tártaro o turco.

Es, en consecuencia, el mundo moderno el primero en utilizar *Occidente* como un concepto de unión que representa o quiere representar en nuestros días el mismo principio unitario que el concepto de cristiandad representara hasta el siglo XVI.

Como ya he dicho, si se intenta crear una unidad política es basándola en una supuesta unidad cultural. Si Occidente es uno, lo es porque su cultura es también una; aunque se reconozca que desde el descubrimiento de América ha tenido un doble escenario.

Ahora bien, a fin de esclarecer el origen de la connotación cultural de la palabra *Occidente,* es necesario partir de un supuesto, de lo que Spengler llama la "concepción ptolemaica de la historia". En efecto, si concedemos que Europa tiene la posesión del centro del mundo y juzgamos el problema desde un punto de vista europeo, lograremos aclararlo.

Hemos visto ya gracias al empleo demagógico del término, que Occidente —en contra de lo que afirme la Enciclopædia Britannica— no es sólo uno de los cuatro puntos cardinales sino que tiene un enorme contenido cultural. Occidente fue un imperio y es hoy una cultura. La ignorancia de la Enciclopædia es tanto más asombrosa cuando consideramos que *occidental* es el calificativo dado a una forma cultural de la cual la cultura inglesa viene a ser una especie.

LÍMITES DE OCCIDENTE

Pero si Occidente tiene ante todo una connotación cultural, ¿cuándo surgió ésta? Y si es un adjetivo de localización geográfica, ¿frente a qué se trató de oponerlo? ¿Fue frente a Asia? ¿Frente al Cercano Oriente? ¿Frente a la porción oriental de la misma Europa? En suma, si identificamos a Europa con Occidente, ¿cuáles son las fronteras de éste?

Es más que probable que los límites de Occidente hayan cambiado incesantemente según el criterio de la época y que el llamado Occidente se haya contrapuesto, siguiendo este criterio, a cada uno de los tres "Orientes" antes citados.

Así, para san Isidoro de Sevilla (560-636) el orbe puede ser dividido en dos partes: Oriente y Occidente.[3] El Oriente comprendería Asia y el Occidente, Europa y África. Sin embargo, algunos capítulos más adelante, san Isidoro se desentiende de África, de la que sólo se conocía la costa mediterránea, e identifica a Europa con Occidente, dándole por frontera el río Don. Tales límites harían que una parte de Rusia, la llamada Rusia blanca, quedara incluida en Occidente. Lo que, por otra parte, nada tiene de sorprendente puesto que san Isidoro juzga basándose en la unidad religiosa y reuniendo por la fe los dos imperios romanos, los considera Occidente y los enfrenta al Asia.[4]

En nuestros días, un filósofo norteamericano, Filmer S. Northrop, ha revivido estos límites, aun cuando lo haga con una base muy distinta. Northrop, considerando que el comunismo ruso tiene un origen tan occidental como el capitalismo, incluye a la URSS dentro de Occidente, fundado en lo que pudiera llamarse unidad filosófica. Contrapone pues Asia y Europa —haciendo hincapié en las diferencias culturales de ambas— y dejando a un lado el conflicto ideológico entre comunismo y capitalismo como criterio de separación, cuenta a Rusia entre los pueblos occidentales, ya que considera, lo mismo que su compatriota la periodista Dorothy Thomson, que: "El Occidente inventor del capitalismo moderno […] produjo también a los fundadores del comunismo […] Así, el Occidente ha creado la tesis y la antítesis del mundo moderno […] "[5]

Sin embargo, el conceder tal extensión a Occidente choca con el concepto más habitual, pues como afirma un oriental, Nehru: "La Europa oriental apenas puede ser considerada orgánicamente como parte de la herencia europea".[6] Esta misma concepción es la que Spengler apoya, dando a Occidente el territorio más reducido, al sostener que "nada justifica fundir a Rusia con Occidente" y afirmar, como vimos, que "la cultura europea produjose entre el Vístula, el Adriático y el Guadalquivir",[7] que son casi exactamente las fronteras del Imperio romano de Occidente.

Y es curioso advertir que ni en el Imperio de Occidente ni en la concepción de Spengler se incluye a Grecia —"inventora de los temas sustanciales de la cultura europea"—. Spengler llega aun a declarar expresamente que si Grecia fue alguna vez Occidente ya no lo es.

Todos estos diversos puntos de vista tienen, sin embargo, algo en común: la identificación plena de Occidente con Europa o, mejor dicho, con la parte occidental de la misma. El término no es pues relativo sino, por el contrario, perfectamente determinado y muy posiblemente esta identificación de Occidente con Europa tenga antecedentes tan remotos que se base en la división del Imperio romano. Así lo aseguran, cuando menos, quienes creen ser los representantes actuales de lo occidental.[8] Es bien sabido que ya desde el siglo I a.C., cuando el Imperio alcanzó su plenitud, se hizo patente un principio de división entre Oriente y Occidente que se realizaría una vez que Roma empezara a declinar. Sólo la fuerza lograba mantener unidas, como un todo coherente, las distintas razas y las distintas culturas que formaban el Imperio. Bajo una delgada capa de "romanización" los pueblos conquistados seguían manteniendo vivos sus particularismos nacionales. Tan diversas eran, étnica y culturalmente, las dos grandes porciones del Imperio, que ni la fe religiosa logró unirlas. En efecto, si durante algún tiempo pudo creerse que el cristianismo sería capaz de reunir los distintos pueblos con una eficacia que la fuerza romana no alcanzó nunca, muy pronto vino el desengaño. El Oriente, más activo religiosamente, chocó repetidas veces con Roma. La Iglesia intentó acabar con las herejías condenándolas enérgicamente, pero éstas se sucedieron unas a otras con increíble rapidez y ya para el año 800 puede decirse que había dos cultos: el católico romano propio de Occidente y el católico griego del Oriente. Por fin, una disputa

en torno a la Santísima Trinidad rompió definitivamente, en 1054, la unidad interna de la Iglesia y con ella el último y único lazo entre Oriente y Occidente.

Desde entonces ambos prosiguieron independientemente su camino sin influirse mutuamente de manera determinante.

Así, pues, Occidente —o lo que es lo mismo, la Europa occidental— quedó aislado hasta cierto punto y en él, tomando como base la cultura griega y latina, pero elaborada a través de la sensibilidad germánica, empezó a surgir lo que se conoce comúnmente como cultura occidental; esa cultura que se ha autotitulado la cultura por excelencia y que ha sido llevada e impuesta a todo pueblo conocido. En especial a América, su segundo escenario, o "el lugar donde el hombre occidental, con confianza o desesperación, ha podido ver su salvación…"[9]

Pero si según hemos visto Occidente es primariamente la Europa occidental, el adjetivo debiera ser identificable con europeo y cultura occidental lo mismo que europea.

Así, por lo menos, lo entendería Bodino, quien adelantándose a las teorías que incluyen a América dentro de Occidente, negó que se pudiera hacer tal inclusión, pues América, separada tanto de Europa como de Asia y África, está, en realidad, en medio de Oriente y Occidente y no recibe la influencia ni de uno ni de otro.[10]

LA ACEPCIÓN MÁS AMPLIA DE *OCCIDENTAL*

Hay, a pesar de ello, una segunda acepción del término de acuerdo con la cual equivaldría a universal. La cultura occidental sería, pues, la cultura que si bien nació en Europa ha irradiado de ahí al resto del mundo. Weber, que añade a la palabra *Occidente* usada en este sentido el calificativo de "mundial", considera que por virtud de la expansión migratoria europea ha surgido un nuevo mundo occidental que "comprende Norteamérica, Centroamérica, Sudamérica, el África del Sur y Australia".[11] *Occidental* sería, por tanto, "no un término de sentido geográfico […] sino un estado de la civilización universal alcanzado por el hombre en este tiempo de su historia".[12]

Esta misma amplitud del concepto es sostenida por Edmundo O'Gorman, quien en su libro *La invención de América*[13] (cuyo revelador subtítulo es: "El universalismo de la cultura de Occidente"), afirma que la cultura de Europa, a pesar de ser la propia de este continente, "no supone, sin embargo, un modo de ser exclusivo y peculiar de Europa, ya que se concede a sí misma una significación universal". Lo original de la concepción de O'Gorman estriba en que considera que este concebirse a sí misma como ecuménica —que como hemos visto es característico de la cultura occidental—, lejos de encerrarla en un estrecho provincialismo o de constituir una visión ptolemaica del mundo, le ha dado la capacidad creadora de dotar de ser a un ente distinto y ajeno, "y por esto cabe afirmar que se trata de una cultura, quizá la única que haya existido, históricamente fecunda como capaz de generar otros entes". Y no deja de tener significación para nuestro análisis el que, en opinión de O'Gorman, haya sido precisamente la invención —que no

descubrimiento— de América y el desarrollo histórico que este hecho provocó lo que ha llevado a la universalización de la cultura occidental "como el único programa de vida histórica capaz de incluir y ligar a todos los pueblos". Más adelante podremos ver, con mayor detalle, qué papel asigna O'Gorman a América dentro de Occidente.

OCCIDENTE Y AMÉRICA

Sin embargo, en la mayor parte de los casos ambos sentidos no son perfectamente claros y distintos sino que se encuentran entremezclados. Así, al aplicarse el término a América puede quererse decir tanto que América vive culturalmente "de prestado", como que los países americanos pertenecen a una comunidad de naciones en la que tienen teóricamente derechos de igualdad. Como prolongación necesaria de este último concepto existe la teoría, basada en la conocida ley sociológica del desplazamiento de las culturas de Oriente a Occidente, que afirma que la cultura occidental alcanzará su grado máximo de desenvolvimiento en América. Aparece así esta última como futuro de la cultura occidental, que ya tuviera un pasado europeo; pero al parecer entre este pasado y ese futuro sólo hay un presente en crisis.

Indiscutiblemente, si aplicamos a la cultura de América el calificativo *occidental* en el primer sentido, la hacemos entrar en una tradición cultural que previamente se ha reconocido como superior; pero al mismo tiempo se niega cualquier pretensión de originalidad que esta cultura pudiera tener. Se considera, así, que América es un desdoblamiento, un apéndice cultural de Europa. Y en estas tierras, donde la cultura europea ha arraigado y no está sólo superpuesta como en Asia, nada de lo que se produzca podrá llegar a tener verdadera importancia cultural a menos que se abandone toda pretensión de "americanismo" y se llegue a ser completamente europeo.[14]

Ésta es la posición más común entre los europeos, quienes arrogándose un derecho de exclusividad cultural, no ven en los productos americanos sino frutos exóticos, a menos que, como ya he dicho, el americano se europeíce totalmente. Ni aun los Estados Unidos salen muy bien librados dentro de esta concepción, puesto que lo único que habrían alcanzado sería el desarrollo técnico; pero culturalmente, tan poco importantes ellos como nosotros, tan "copistas" nosotros como ellos.

Europa se reafirma así como "taller maestro de la cultura" y los demás continentes quedan reducidos al papel de imitadores o de "mercados consumidores de su producción cultural". América, en especial, no llega sino al rango de aprendiz laborioso, aunque no muy dotado. En suma, culturalmente Europa es lo único valioso, si bien los otros continentes pueden tener su propia importancia en otras ramas: como proveedores de materias primas, por ejemplo. De aquí que cuando se habla de "América en la cultura occidental" lo que se hace es el recuento de las materias primas que el descubrimiento proporcionó a Europa[15] —plantas, animales o sugestiones intelectuales para el europeo

que elaboró con ellas un nuevo aspecto de su cultura—. Pero fuera de esto, fuera de ser una fuente de materias en bruto, América no parece haber producido nada.

La segunda acepción es, desde luego, muchísimo más amplia. No se trata ya de la plena identificación de lo occidental con lo europeo, sino que se considera que la cultura occidental, a pesar de sus orígenes europeos, es hoy patrimonio mundial.

En este sentido, Gallegos Rocafull considera que el adjetivo *occidental* que califica, ante todo, una unidad de herencia, de vida y de destino, no puede aplicarse exclusivamente a la cultura europea, sino que se refiere ahora a una cultura que ha llegado a ser mundial o, por lo menos, intercontinental. Así, Europa y América serían fases distintas de un único desarrollo.[16]

Por un camino distinto, O'Gorman parece alcanzar una conclusión semejante y nos dice, en su ya citado libro, que todas estas discusiones en torno a Occidente y América parten de un falso planteamiento, a saber, el ver lo europeo como "Un factor irremediablemente inmiscuido en ella (la vida americana), pero en esencia ajeno y extraño, cuando en verdad se trata de algo profundo y constitutivo, a saber: *que la vida americana, sin ser europea, es un modo de la vida humana históricamente actualizada primero en Europa*". Lo occidental no se refiere a Europa en cuanto tal, sino en cuanto ésta es, en un momento dado, "la civilización vicaria de la humanidad".[17] América fue inventada por Europa a su imagen y semejanza (como Adán por Dios) y, por ello, se trata de un ente que tiene su razón en otro. Sin embargo, esto no quiere decir que América y Europa sean idénticas y que lo americano carezca de originalidad, como quieren muchos europeos, sino que, a partir del siglo XVI, Occidente es una dualidad. América y Europa están vinculadas en un destino común que las desborda, pues la invención de América "canceló el cerrado provincialismo europeo de concebir lo universal como patrimonio particular". Así, pues, la cultura occidental es para América una tarea propia y no es resultado de una imposición imperialista y explotadora, ya que fue precisamente América "la instancia que hizo posible, en el seno de la cultura de Occidente, la extensión de la imagen del mundo a toda la tierra y la del concepto de historia universal a toda la humanidad".

Es necesario advertir, sin embargo, que lo que he llamado concepción amplia de Occidente va, en el uso común, cargada de contenido político y hace hincapié en el futuro auge de la cultura occidental en América. Auge que habría empezado ya con el desplazamiento del poder político hacia los Estados Unidos, pues a éste habrá de seguir el desplazamiento cultural en la misma dirección.

Ahora bien, América carece evidentemente de otra tradición de alta cultura que no sea la europea y al parecer "la cultura occidental ha llegado a convertirse en una patria para nosotros",[18] puesto que ni siquiera los indígenas tienen una concepción del mundo plena y absolutamente limpia de toda influencia europea. Desde el Canadá hasta la Argentina, la tradición cultural de América es occidental. A primera vista, los idiomas, las costumbres, las formas religiosas, la técnica, la ciencia y el arte de América son los propios de Occidente. Pero a pesar de este enraizamiento de la cultura occidental en nuestro continente, se considera que éste no es todavía sino un subsidiario de Europa, y

si se da a nuestras formas culturales el calificativo de *occidentales* es por considerarlo lo suficientemente amplio para permitir el matiz nacional propio de cada caso. Así lo occidental puede adoptar, sin dejar de serlo, una forma francesa o estadunidense.

Por otra parte, he dicho ya que invariablemente esta acepción amplia de *Occidente* va seguida de la convicción de que su porvenir está en América. Todos los grandes pensadores hispanoamericanos hablan una y otra vez de que "la civilización se prolonga necesariamente en las vírgenes regiones americanas".[19] Y es tanta su insistencia sobre el punto que la historia de América parece ser un simple querer vivir en el futuro.[20]

Si los europeos han mirado a América y a los americanos con desconfianza —es éste el continente donde, al parecer, nada se produce y donde la cultura y los hombres degeneran—, el americano de este siglo está firmemente convencido de que el porvenir le pertenece; de que si hasta ahora nada ha creado es porque la Colonia y su dominio completo del espíritu y después el largo siglo de guerras intestinas se lo han impedido, pero que una vez libre de esas trabas podrá producir una cultura que será la más alta de las conocidas hasta ahora. Y el caos político que Europa vivió tras la guerra pareció dar validez a sus esperanzas.

OCCIDENTE Y MÉXICO

Ahora bien, todo lo que se ha dicho sobre la aplicación del concepto de Occidente a América, puede decirse del caso de México en especial. Nuestro país ha sido considerado tradicionalmente como un "caso agudo" de la cuestión hispanoamericana; de aquí que las conclusiones aplicadas a la América hispana puedan aplicarse también a México y viceversa.

El término *occidental* aplicado a la realidad cultural mexicana puede tener, como en el caso de América, un sentido restringido y otro amplio.

Pues si se considera que América, en general, es la salvación de la cultura occidental, también se cree que en este resurgimiento cultural México será el foco principal. Pero acerca de la manera en que se llevará a cabo este renovamiento no hay una opinión unánime.

Mientras don Antonio Caso afirma que América y México sólo pueden ser explicados dentro del marco de la cultura latina (y occidental) de la cual recibieron el ser, otros autores se inclinan a pensar que América es el terreno en el que se realizará la síntesis cultural entre Oriente y Occidente.

La primera de estas posiciones indica que la cultura occidental quedó enraizada en México en tal forma por obra de la Conquista que todo producto cultural mexicano tiene por fuerza que ser un producto de la cultura occidental; pero como América —y dentro de ella México— es un continente joven, hijo y heredero de la vieja Europa, sus productos, a más de occidentales, han de tener una fuerza, proveniente de su misma juventud, que Europa ha perdido. En última instancia la actitud de Caso puede ser

reducida a la consideración de que, por la naturaleza misma de las cosas, la cultura occidental tiene que renacer en América, de la misma manera que un hijo es siempre la prolongación y la renovación de su padre. El maestro Caso llegó a sostener expresamente que América carecía de ingredientes originales y autóctonos que asegurasen la peculiaridad de nuestra cultura…[21]

En este sentido hay quienes consideran que Rubén Darío es "el primer indicio poderoso de que lo americano es capaz de renovar lo hispánico y, a través de lo hispánico, lo europeo; es el primer indicio de la posibilidad de una cultura occidental hispanoamericana".[22]

Ahora bien, esta actitud puede tener dos variantes. América producirá una síntesis cultural, pero mientras algunos aseguran que esta síntesis de la renovación de la cultura occidental se conseguirá por su fusión con los elementos indígenas que aún subsisten —casi resulta innecesario añadir que México es el caso ejemplar—, otros piensan que esta síntesis se logrará por la unión con elementos orientales propiamente dichos: " […] América es por ahora a manera de una máquina revolvedora […] y el porvenir dirá si América es […] el puente de confluencia y fusión de todas las herencias culturales".[23]

Se quiere, pues, presentar a América como puente entre Oriente y Occidente. El antecedente histórico de esta concepción serían los misioneros del siglo XVI que auguraban la extinción próxima de los indios y creyeron que su tarea final sería evangelizar China.[24] Y bien puede decirse que su exponente máximo en la actualidad fue José Vasconcelos, puesto que su famosa teoría de la "raza cósmica" es la manifestación acabada de esta teoría de la síntesis de todas las culturas, todas las razas y todas las influencias que habría de dar a América una nueva cultura universal que de aquí se irradiaría a todo el mundo.

Pero el caso de México, a pesar de ser ejemplar y a pesar también de que siempre se le trate dentro de un continuo cultural que se extiende desde el río Bravo hasta la Tierra del Fuego, tiene también mucho de especial. Pues si en general el hispanomericano no parece estar "totalmente comprometido con Occidente",[25] México produce la impresión de ser "el país menos occidental de América".[26]

En su caso, nos dicen, no debemos dejarnos engañar por el aspecto unificador de las grandes ciudades, parecidas a las de todo el mundo, o por los pequeños grupos selectos. Si bien es verdad que México no puede sacudir en un momento dado su herencia occidental, pues no nos quedarían sino algunas ruinas precortesianas, no es posible afirmar que lo occidental sea la "esencia patria".

En este sentido Toynbee opina que México tiene frente a Occidente un sentimiento ambivalente, ya que, por una parte, por lo que tiene de español pertenece a Occidente, pero por lo que tiene de indio —y ya veremos que hay quien sostiene que tiene más de indio que de español—, y de víctima de Occidente, puede muy bien enfrentarse a éste con un criterio totalmente opuesto.

Si recorremos una a una las opiniones de los americanos que han meditado en torno a este problema —Ramos, Zea, Zum Felde— veremos que, básicamente, se hallan de

acuerdo. América, y con ella México, sólo tiene significado dentro del marco de la cultura occidental, ya que la Conquista nos refirió para siempre a ella; nuestro mal ha consistido en sentirnos dependientes, en querernos adaptar a la cultura europea en vez de adaptar ésta a nosotros. Nuestro deber no es imitar sino americanizar la cultura occidental a fin de hacerla auténticamente nuestra.

La única solución lógica por tanto es aceptar que la Conquista nos incorporó a Occidente y que desde entonces compartimos con Europa una misma tradición cultural, pero así como se dice que la cultura occidental brotó del legado cultural griego y romano elaborado a través de una *sensibilidad distinta* (los pueblos bárbaros), así nuestra cultura habrá de surgir de la elaboración de nuestra herencia.

Más que una cultura superpuesta, como lo es en Asia, la occidental es parte de nuestra circunstancia y forma, por así decirlo, un "clima" cultural dentro del cual buscamos nuestra propia expresión.

Pero ¿cuáles son los principios por los que se guía Occidente, principios que permitirán decidir si la cultura mexicana es o no cultura occidental?

El primero de ellos, o cuando menos el más notorio, es el imperialismo que Occidente ha ejercido en todos los órdenes, ese espíritu de dominio que Keyserling considera característico. La ética europea es ante todo, dice, "ética de conquistador",[27] pues este rasgo se ha impuesto al otro que es considerado como radical: el cristianismo.

Scheler, que sostiene que la característica más notable de Occidente es su aceptación de la doctrina cristiana, afirma que ésta, como religión revelada, liberó a los pueblos que la adoptaron de la meditación sobre la salvación o el principio divino, por lo cual toda la energía espiritual y toda la voluntad de estos pueblos se empleó en cosas terrenas.

Así, pues, el Occidente se distingue por la supresión del espíritu metafísico espontáneo a favor de la Iglesia constituida y por una característica avidez de transformar activamente la tierra, un ansia de poder político, técnico y económico. O lo que es lo mismo, Scheler afirma que la aceptación del cristianismo dejó en libertad el espíritu de dominación que es quizá lo más "occidental" de todo.

En cambio, para Waldo Frank,[28] el signo cultural de Occidente es:

> El valor y la dignidad del individuo; la capacidad de la voluntad personal del hombre para crearse una vida que tuviese valor intrínseco más allá del fluir de la naturaleza; la relación integral de esa voluntad personal (bien entendida) con la voluntad social; y la relación integral de ambas con esa realidad esencial que llamamos la voluntad de Dios.

En suma, nos dice más adelante, la tradición judeocristiana.

Otros, por lo contrario, considerando que el cristianismo europeo es sólo una de sus posibles formas, ven la esencia de Occidente en el humanismo, la afirmación de la libertad y la conciencia de la historicidad del hombre.[29]

A su vez, el filósofo argentino Francisco Romero, haciendo a un lado el factor religioso, señala como los tres rasgos principales de la cultura occidental "el

intelectualismo, el activismo y el individualismo",[30] que son "cristalizaciones diversas de aquello que caracteriza y define al occidental: la afirmación de sí mismo".

En resumen, dejando para el siguiente capítulo la revisión detallada de la concepción que une a la cultura occidental con el cristianismo y aun llega a identificarlos, creo que puede decirse que las características básicas de Occidente son:

a) el cristianismo o la tradición judeocristiana;
b) el afán de poder, llámese activismo, ética de conquistador, espíritu de dominio o actitud señorial;
c) el intelectualismo;
d) el individualismo.

Ahora bien, sólo el análisis posterior de la cultura mexicana podrá decirnos si estos rasgos o, quizá, el predominio de alguno de ellos, la caracterizan efectivamente o si ni siquiera aparecen en ella; y si conviene a México, como a Francia o a Alemania, una definición basada en ellos.

---

[1] *Cf.* (222), p. 169.

[2] (120), p. 10.

[3] (108), libro XIV: "De terra et partibus", cap. II.

[4] *Ibid.,* cap. IV.

[5] *Cf.* (225).

[6] (153), p. 773.

[7] (222), pp. 30 y ss. y nota.

[8] *Cf.* (120), p. 7.

[9] *Ibid.,* p. 270.

[10] *La méthode de l'histoire,* 1566, trad. de J. Messnard, París, 1941, pp. 70 y 115, cit. en (81), pp. 35-36.

[11] (241), p. 345.

[12] (261), p. 80.

[13] (161), pp. 97 y ss.

[14] El ejemplo usado es Rubén Darío, a quien se llama "indio afrancesado" o europeizado y sin contacto con el solar nativo. Más adelante veremos que se le toma también como ejemplo de lo contrario.

[15] Jorge Basadre (21).

[16] (68), pp. 185 y ss.

[17] (161), pp. 88 y ss.

[18] (195), p. 27.

[19] Antonio Caso (36), cit. por Juan Hernández Luna (102), p. 129.

[20] *Cf*. (253), p. 56.

[21] Cit. por Margo Glantz (82), p. 263.

[22] Julio Icaza Tijerino (107), p. 299.

[23] Till Ealing (52).

[24] Silvio Zavala (251), p. 78.

[25] Álvaro Fernández Suárez (63).

[26] Juan Larrea (117), p. 26.

[27] (113), p. 200.

[28] (65), p. 26.

[29] Julio Icaza Tijerino (106), p. 52 y, también, Mariano Picón-Salas (172), p. 15.

[30] (195), pp. 42 y ss.

VII. LA CULTURA MEXICANA COMO CULTURA CRISTIANA

CRISTIANISMO Y CULTURA

Hemos visto en el capítulo anterior que cuando se habla de cultura occidental se considera que el cristianismo, en cualquiera de sus formas, es su rasgo más sobresaliente. Es más, algunas veces las afirmaciones toman un giro tal que parece que ambos conceptos, *occidental* y *cristiano*, son inseparables. Es decir, que el cristianismo es la raíz misma de Occidente y que sólo la cultura occidental es o puede ser cristiana.

Esta identificación no puede dejar de sorprendernos, puesto que incorpora el cristianismo a una cultura fijándolo a un lugar y una época determinados. El suponer que *occidental* y *cristiano* son identificables y que la cultura occidental es *la* cultura cristiana desvirtúa completamente el contenido de la Buena Nueva —a menos que queramos dar por sentado que, como el cristianismo, la cultura occidental es supratemporal, sobrenatural y trascendente—. Comprometemos con ello, como afirma Maritain,[1] la verdad eterna con formas mortales y rebajamos el cristianismo a la altura de cualquier religión primitiva que no sólo da vida a una cultura sino que queda a su vez informada por ella.

Pero la doctrina cristiana, lejos de ser el patrimonio exclusivo de un pueblo o una época, es la primera religión propiamente dicha que saltando las barreras del nacionalismo hace un intento de universalidad o catolicidad.

Hasta su aparición, podemos considerar que cada religión era la esencia de un pueblo y que de ella surgían todas las manifestaciones culturales de éste. En la Antigüedad encontramos tantas culturas como religiones y las diferencias entre los grupos humanos reflejan simplemente la diferencia entre sus cultos. Así, la estructura religiosa se identificaba totalmente con la cultura y ésta y aquélla se conformaban mutuamente.

Puede afirmarse[2] que todas las religiones primitivas mantenían y reforzaban los particularismos tribales y eran a manera de un lazo biológico que ligaba, sin posible liberación, al hombre con sus antepasados divinizados. Resultaba, por tanto, tan irrechazable como los caracteres étnicos. El hombre no podía romper con sus dioses, no lo intentaba siquiera, ya que la más mínima infracción, aun involuntaria, acarreaba horribles venganzas. Aun entre los griegos, el hombre que se atrevía a enfrentarse a los

dioses se convertía en un perseguido, en el personaje aterrador y aterrado del drama griego.

Pero frente a esta mentalidad religiosa antigua, de la que no puede exceptuarse al pueblo judío, nace con el cristianismo una nueva forma de unión con la Divinidad, que es concebida como Creador y Salvador de todo el género humano.

Dios no es ya una fuerza natural ni un mero antepasado con el que nos ligue una relación mágica y terrorífica, ni pertenece a un único pueblo elegido,[3] sino que con Él, nuestro Padre, nos liga una relación de fe y de amor.

El cristianismo es un llamado a la persona humana para correr una aventura de amor con Dios. Pero el hombre puede rechazar libremente este llamado. Dios nos ama, pero nosotros podemos escoger entre corresponderle o no.

La Buena Nueva es un mensaje eminentemente interior e individual, de sentido escatológico, que se dirige a todos los hombres de todos los pueblos, pero no en su conjunto sino a cada uno en su más radical individualidad.

Y precisamente por dirigirse a todos los individuos sin distinción de raza, el cristianismo no puede quedar unido a ningún pueblo ni a ninguna forma cultural. En tanto que las otras religiones son partes integrantes de culturas determinadas, la doctrina de Cristo es "absolutamente trascendente, supracultural, suprarracial y supranacional".[4]

Siendo universal, el cristianismo trasciende cualquier situación histórica y queda como un desiderátum la realización del reino de Dios en la tierra.

El cristianismo no está unido sino a las cosas que Dios ha revelado, todo lo demás, cualquier doctrina u opinión, cualquier arte o ciencia de origen meramente humano, por verdadera que pueda ser, no se le impone al creyente.[5]

En consecuencia, el cristianismo no tiene una forma cultural única sino que es un fermento en la vida humana, una energía histórica que trabaja en el mundo. Es la sola religión que no exige de suyo, *in abstracto,* una cultura, sino que las trasciende todas. Y por lo mismo sus principios esenciales pueden desarrollarse en culturas que aun teniendo el mismo origen sólo serían análogas, pero no unívocas.[6]

¿Implica esto, como quería Unamuno,[7] que la cristiandad nada tiene que ver en definitiva con la civilización ni con la cultura? No, porque debemos tener en cuenta que al aspirar el cristianismo a la total renovación del espíritu humano exige del creyente el abandono completo de su antigua vida[8] y es natural que el converso se enfrente a su ambiente con una concepción del mundo totalmente distinta de la pagana. El cristianismo, bien comprendido, revoluciona la vida humana hasta sus últimos cimientos y al ir creciendo el número de conversos la doctrina evangélica llegó a informar la vida social y política. Podemos hablar, pues, de una lenta infiltración del cristianismo en la cultura europea hasta poderse decir que en el siglo XIII había una cultura cristiana, pero sin que esto signifique que la cultura medieval haya realizado plenamente los postulados evangélicos.

Así, cualquiera que haya estudiado a fondo la historia de Europa durante los primeros siglos de la era cristiana, asentirá a las palabras de Kahler, para quien el cristianismo "se

tendió sobre los pueblos europeos como la bóveda de un firmamento impalpable bajo la cual seguía adelante sin interrupción la lucha perpetua de las pasiones más locas".[9] Y respecto a la famosa conversión de Clodoveo —que puede considerarse como caso ejemplar y es el hecho que inicia la unificación cristiana—, ha podido llegar a decirse que "constituye un acto político externo, que no introduce ningún cambio en el desenfreno de aquél ni en el de sus sucesores".[10]

La labor de cristianización de las tribus bárbaras es un proceso tan complejo que si bien produjo la santificación de unos cuantos no pudo, en términos generales, llevar al pueblo a una verdadera comprensión de la doctrina cristiana ni a un verdadero contacto con su contenido espiritual.

A pesar de ello, del siglo V en adelante puede hablarse de una cristianización de la cultura que llegaría a su cenit en el siglo XIII.

Las formas de vida y la cultura propiamente medievales fueron vivificadas por el cristianismo, pero éste —a diferencia de las religiones primitivas— no quedó a su vez informado por ellas, cuando menos en lo que al aspecto doctrinal se refiere, pues "la verdadera religión no pertenece ni al hombre ni al mundo, ni a una civilización ni a una cultura, ni siquiera a la civilización o a la cultura, sino que es de Dios".[11]

Para el hombre medieval habría sido sin duda una sorpresa enorme el saber que las épocas posteriores habrían de llegar a considerar su cultura como *la* cultura cristiana y a identificar su tiempo con el cristianismo.

Precisamente porque el medieval tenía centrada su vida en Dios, sabía mejor que nadie lo mucho que faltaba para la realización de la *Civitas Dei*.

La Edad Media, lejos de ser la época beata de la concepción actual, fue un periodo en el que, como en todos los demás, el hombre cayó en los mayores desenfrenos; pero mientras nuestro tiempo ha perdido casi por completo la noción del pecado, en la Edad Media, por virtud de los principios cristianos, el hombre era plenamente consciente de él. De aquí que si el Medievo no fue *la* época y *la* cultura cristianas por excelencia, sí puede considerarse que, en comparación con nuestro mundo, haya sido cristiano.

Pero el que haya habido una cultura medieval y occidental no implica que no pueda haber otras, tan cristianas o más, completamente diversas de ella.

LA CULTURA CRISTIANA Y EL MUNDO MODERNO

Veamos ahora cuál es la relación entre la cultura cristiana y el mundo moderno. ¿Se ha logrado acaso realizar en la actualidad una cultura que, como la medieval, pueda llamarse cristiana? ¿Tenemos algún derecho a seguir sosteniendo que el cristianismo es la característica primordial de la cultura occidental? Aparentemente la Edad Media fue la primera y única época que vivió una forma cristiana de cultura; la nuestra en cambio tiene, como principios fundamentales, principios que están muy lejos del espíritu del cristianismo. El inicio de la llamada Edad Moderna se señala precisamente por el

rompimiento consciente con esta religión y la elaboración de una cultura no cristiana. Como afirma Guardini, el mundo deja de ser "creación" para convertirse en "naturaleza" y a su vez la obra del hombre no depende ya de la obediencia a la voluntad divina sino que pasa a ser "creación"; el hombre deja de ser un servidor para transformarse en "creador". La cultura abandona, pues, su teocentrismo para hacerse antropocéntrica; los intereses humanos más inmediatos son ahora lo central y la preocupación por la salvación se relega a la periferia.[12] La fe cristiana —y siempre que hablo de fe me refiero a la auténtica, a la que forma santos— es más que nunca el privilegio de unos cuantos.

Pero el Renacimiento —esa vuelta consciente a los principios que el cristianismo negaba— tuvo un fenómeno paralelo en los países del Norte: la Reforma. Este movimiento, que fue en sus principios un intento de volver al espíritu cristiano de las primeras épocas, quedó muy pronto enredado en la maraña de los intereses políticos y económicos y acabó por desvirtuarse, pero ya para entonces había logrado romper la unidad interna de la cristiandad occidental. Su obra fue separar a los pueblos cristianos de Europa en dos partidos irreconciliables. De un lado, los países sajones creadores del movimiento reformista y, de otro, los latinos que, con España a la cabeza, permanecieron unidos a la Iglesia. Estos últimos, que se aferraron a lo que el protestantismo llama la visión medieval del mundo, quedaron a la postre retrasados técnicamente, tal vez porque en tanto que los protestantes dedican su celo religioso a la industria y a la técnica, el catolicismo insiste en la separación entre Dios y el mundo (aunque la concepción de Scheler sea contraria a esta afirmación; véase p. 108).

EL CASO DE ESPAÑA Y LA CRISTIANIZACIÓN DE MÉXICO

Pero España es un caso excepcional y único; con una conciencia plena, quizá porque su lucha contra el Islam la predisponía a ello, hizo su elección y se transformó en el campeón de la Iglesia. En ella surgió la Contrarreforma y sus fuerzas se agotaron en estériles guerras religiosas. Al sentirse atacada, España se replegó en sí misma y en su catolicismo, que tal vez por ello perdió en catolicidad lo que ganó en fuerza. Se originó así ese fenómeno peculiar que es el cristianismo español: férreo, intransigente, violento, nacionalista. Pues España es el país donde la religión vuelve a unirse en tal forma al concepto de patria que hasta los ateos tienen algo de católicos o dejan de ser españoles.

Pero en el momento mismo en que la cristiandad se dividía, Colón descubrió un nuevo mundo para España. Y ésta concibió siempre el descubrimiento y la colonización de América como una nueva cruzada. Tal parecía que la Providencia le deparara un nuevo campo de labor apostólica, al perderse la mitad de Europa para la Iglesia.

En las Indias se ve una especie de compensación por los ocho siglos de lucha contra el Islam, el trofeo de la victoria, a la vez que la invitación a proseguir, en las nuevas tierras, la misma lucha. De aquí que España haya cerrado sus dominios y los mantuviera aislados a fin de evitar el contagio luterano e iniciara la labor de cristianización casi tan

luego como se desembarcaba. Y hay que reconocer en los conquistadores un deseo de hacer llegar el cristianismo en su forma más pura hasta los indígenas.[13] La obra misional en América ofrecía, empero, dificultades casi insuperables. En primer lugar, la barrera del idioma. ¿Cómo explicar en una lengua desconocida, y sin ninguna relación que pueda hacerla más accesible, el concepto espiritual del Dios cristiano? Y aún más importante que la dificultad del idioma fue la violencia con que se impuso la nueva religión. Paradójicamente, la religión del amor fue predicada por la violencia. A pesar de que el misionero que vino a América fue apóstol en toda la extensión de la palabra y aun llegó en algunos casos aislados —Gante, Motolinía, Serra— a la realización plena de lo auténticamente evangélico, esto no debe hacernos olvidar que fue el conquistador quien abrió paso al sacerdote, que la cruz se implantó por medio de la espada. Para el indígena la religión cristiana se presentó en medio de la mayor confusión. Confusión que provenía de la destrucción total de su mundo y del hecho de que para él el cristianismo encarnara no sólo en la figura del misionero sino también en la del conquistador y el encomendero. Pues debemos recordar que éstos, por altos que fueran los principios teóricos que los guiaran, no tenían esa libertad frente al "mundo" que sólo es patrimonio de los santos.

Así, el indígena aterrado se acogió al bautismo como medio de congraciarse con el conquistador, pero en su interior tan pagano era antes como después de la ceremonia. Para el vencido la conversión era una medida política y lo cierto es que siguió rindiendo culto a sus dioses, a la vez que aceptaba el de sus vencedores, tratando de quedar bien con todos y evitar así nuevas catástrofes. La misma intención que presidía los sacrificios a sus dioses guió después sus oraciones ante el altar del Dios cristiano.

La verdad es que la labor evangelizadora, a pesar de todo el amor y toda la comprensión que los misioneros pusieron en ella, no fue nunca completa. El mundo colonial nació, pues, trunco y paradójico, porque a pesar de su aislamiento para evitar la contaminación luterana, llevaba en su propio seno el germen activo de la idolatría. La sociedad colonial da la impresión de una sociedad beata, pero no de haber vivido plenamente el espíritu del cristianismo. Y ésta fue la situación que se prolongó hasta fines del siglo XVIII.

La descristianización de la cultura occidental que empezara en el siglo XVI llegó a su culminación en el XVIII, cuando aun los países que habían permanecido unidos a la Iglesia rechazaron los principios cristianos a favor del laicismo. Y el siglo siguiente presenció las luchas por la separación de la Iglesia y el Estado en las naciones en las que, como en las latinas, aún permanecían unidos.

México no fue una excepción y desde la Guerra de Independencia, cuya filiación francesa es indudable, la historia no es sino la serie interminable de las luchas entre conservadores y liberales. Luchas que llevaron finalmente a la promulgación de las famosas Leyes de Reforma que limitaban en tal forma la actividad apostólica que venían a hacerla imposible; y la Constitución de 17, lejos de abolirlas, no hizo sino reafirmarlas.

¿Puede decirse pues que la cultura mexicana es una cultura cristiana? Negarlo es ir contra la corriente popular que aquí, como en España, tiende a confundir la religión con la patria y a atribuir al "enemigo" —masones, protestantes— todas nuestras

calamidades,[14] pero si nos apartamos de este conservadurismo religioso-patriótico y de su ciega confianza en que "somos cristianos porque lo heredamos juntamente con nuestra cultura de la madre España", ¿podemos creer que sea la nuestra una cultura cristiana?

Si sólo tomamos en cuenta las intenciones, bien claras, de la Corona española acerca de sus nuevos dominios, sí es posible afirmar que la cultura mexicana es, cuando menos en principio, cristiana. Como ya vimos antes, aún no había terminado la conquista del territorio cuando ya se trataba de incorporar a los indígenas a la cristiandad, valiéndose para ello de la predicación en lengua aborigen y después por medio de indígenas debidamente preparados. Y a nadie se le ocurriría negar que tanto la Iglesia católica como la monarquía española intentaban hacer desaparecer todo vestigio de cultura indígena —estrechamente unida, como todas las primitivas, a su estructura religiosa— a fin de crear en este vacío cultural una verdadera nación cristiana. Si recordamos esto y hacemos caso omiso de lo demás será posible afirmar que:

> La conquista de México, obra de una nación católica en lo sustancial no obstante los defectos de la misma empresa, es un ejemplo de la influencia católica, la cual dominaba los impulsos de los conquistadores, los movía a considerar a los indios como iguales y a comunicarles religión y cultura a través de la convivencia y de las instituciones políticas, religiosas y culturales […] Desde el establecimiento de las escuelas primarias y de los maestros de leer hasta los más adelantados estudios de artes y oficios y la Universidad, todo estaba encaminado a realizar el trasplante de la cultura española con todo su haber, salvo las limitaciones que consideraciones políticas y económicas introdujeron paulatinamente. Podríamos decir que, después de la Edad Media, nada ha habido tan impregnado de catolicismo como la conquista de América.[15]

Ahora bien, sin negar en lo fundamental nada de lo anterior, ¿qué fue lo que se logró en realidad? Por una parte es evidente que la alta cultura y las instituciones culturales tienen en México un origen claramente religioso y que si bien no puede aceptarse del todo la afirmación de Ramos de que en la asimilación de la cultura española actuó la pasión religiosa,[16] sí puede sostenerse que la Iglesia fue en México, como en toda la América hispana, el agente civilizador que implantó la llamada cultura occidental. Pero, por otra parte, al hablar de cultura me he referido siempre al concepto más amplio de ésta, a la cultura como forma de vida. ¿Se logró realmente transformar la mentalidad indígena? ¿Se convirtieron éstos en verdaderos cristianos?

Son muchos los que, como Mendizábal, aseguran que:

> La conversión de los indígenas fue un hecho por lo que se refiere a su absoluta sumisión al clero regular y secular [pero] la mentalidad religiosa de las multitudes, su concepto sobre la divinidad y las relaciones de los dioses con la naturaleza y con el hombre y los deberes de éste para con aquéllos, no cambiaron en modo alguno.[17]

La enseñanza del catecismo, de las oraciones y de las vidas de los santos no fue suficiente, en opinión de este autor, para destruir toda una tradición y la forma de vivir lo religioso del indígena. Hasta la fecha es posible comprobar que si bien el mexicano tiene un vivo sentimiento de la dependencia fundamental del ser humano, del misterio y de la

muerte, este sentimiento se desborda en innumerables supersticiones, en fetichismo o magia.

Así pues, lo que se logró al parecer fue sustituir en el fanatismo mexicano a los dioses por los santos cristianos y, si hacemos a un lado la cuestión de si con ello se afectó o no la ortodoxia del dogma, lo cierto es que gracias a ello el catolicismo no encontró gran resistencia para ser aceptado, puesto que la religión indígena no se oponía a la admisión de nuevos dioses. Pero también es cierto que la aceptación del cristianismo no pasó de la superficie y que la mentalidad del indio no se transformó. Por ello son muchos los que, como Mendizábal, sostienen que sólo se llegó a una aparente cristianización de los usos y costumbres; pues así como se dice que bajo el ruso se esconde siempre el cosaco, así, bajo el catolicismo del mexicano latiría siempre la idolatría, un hambre de lo sobrenatural que no habría llegado a saciarse.

---

[1] (132), pp. 80 y ss.

[2] Acerca de las religiones primitivas, *cf*. Erich Kahler (110), cap. "Religión", y sobre la identificación entre religión y cultura el opúsculo de Maritain (132) antes citado.

[3] La exégesis católica llega aun a afirmar que la incredulidad de los judíos fue la forma escogida por Dios para evitar que su nacionalismo fuera un obstáculo a la catolicidad de la fe. *Cf*. Epístola a los romanos, XI, 11.

[4] Jacques Maritain (132), pp. 3 y ss.

[5] (131), p. 43.

[6] Wagner de Reina, cit. por José Ma. Gallegos Rocafull (68), p. 210.

[7] *Cf*. (227), p. 89 y (228), p. 230.

[8] *Cf*. Epístola a los efesios, IV, 17-24; Romanos, VI, 6.

[9] (110), p. 107.

[10] Alfred Weber (241), p. 220.

[11] Jacques Maritain (132), p. 24.

[12] (92), pp. 51 y ss.

[13] Recuérdense las recomendaciones de Cortés acerca de los misioneros que debían enviarse (41), III.

[14] Como ejemplo típico de esta actitud transcribo parte de una carta publicada por *Excélsior* en su "Foro" (78): "¡Claro está!, que estos señores, lo mismo que los del mandil y la escuadra están en todo su derecho de manifestar sus preferencias por don Benito [Juárez], pero lo que no está bien es que se crean los representantes del México auténtico que, entonces como ahora, tiene una fórmula indivisible: religión y patriotismo… cabría aplicar tal título de quintacolumnistas a esas numerosas sectas protestantes que tienden a disolver nuestra unidad, debilitando a la nación".

[15] Sergio Méndez Arceo, "Influjo de la Iglesia de Cristo en la cultura universal", discurso pronunciado en el Primer Congreso Nacional de Cultura Católica, en (138), pp. 17 y ss.

[16] (179), pp. 30 y 41.

[17] (141 i), pp. 222-240; *cf*. también (141 g), pp. 7-86.

VIII. LAS CATEGORÍAS DEL GÉNERO

HE DICHO ya que la pasión política es la que determina, en la mayoría de los casos, la concepción de la cultura mexicana. Al revisar ahora los calificativos que podemos llamar de género, este rasgo se hace aún más notable. En el fondo, la disputa en torno a los adjetivos que deban aplicarse a nuestra cultura es sólo una disputa política. Basta en efecto con enunciarlos para que la intención que los guía se haga visible.

Los he llamado adjetivos de género pues es evidente que ninguno de ellos trata de singularizar el fenómeno cultural mexicano. Por el contrario, todos parten del supuesto de que la América al sur del río Bravo constituye un continuo cultural y no un conjunto heterogéneo de países. Se considera, pues, que América es un solo pueblo de historia y geografía muy semejantes —si no completamente iguales— que permanece desunido por la poca visión política de sus dirigentes.

Pero, aun cuando lo que interese sea el fenómeno cultural mexicano en su más radical originalidad y no la posibilidad de una mayor o menor unión política entre esos pueblos, habrá que empezar por el estudio de estos términos, puesto que es un hecho histórico, del que pueden darse múltiples ejemplos,[1] que el mexicano se sintió primero distinto del español por ser "americano" y sólo después diferenció lo mexicano frente al resto de las antiguas colonias españolas.

Ahora bien, la principal dificultad al estudiar las categorías que se aplican a la cultura mexicana está en la vaguedad de las mismas y en la liberalidad con que se usan. En un mismo libro, aun en un mismo artículo, se emplean indistintamente varios términos dándoles un mismo significado. Otras veces, en cambio, una misma expresión —en autores diferentes— tiene un sentido totalmente distinto, si no contradictorio. De tal modo que casi todos estos conceptos pueden interpretarse de varias maneras. Sin embargo, creo que los calificativos de género pueden resumirse, a pesar de las variantes, en esta forma:

a) hispanoamericana;
b) latinoamericana;
c) indolatina.

El APRA (movimiento político peruano), cuyo jefe, Víctor Raúl Haya de la Torre, se ha dedicado en cierta medida al estudio de los problemas culturales de América, considera que estos adjetivos corresponden a las distintas etapas históricas del continente. La expresión *Hispanoamérica* se refiere a la época colonial, la etapa que va desde el descubrimiento hasta las guerras de Independencia; *Latinoamérica* es el nombre que se adopta en la época republicana (siglo XIX) y, por último, *Indoamérica* es el nuevo concepto revolucionario creado por el aprismo. Casi resulta innecesario añadir que tras el *panamericanismo* se oculta la ambición imperialista de los yanquis.

A esta teoría se une un sociólogo español, Luis Jiménez de Asúa, para quien la política posible de estos países se concreta en tres expresiones:

> Panamericanismo, latinoamericanismo e hispanoamericanismo. El primero es la amenaza imperialista de Norteamérica, que sojuzga ya buena parte del centro continental y se extiende a los países del sur […] El latinoamericanismo es invención gala e itálica. Trata de fundarse en esa imprecisa raza latina que los franceses resucitan cuando les conviene y entierran cuando les estorba […] El hispanoamericanismo […] puede expresar un hecho histórico: el origen de la civilización actual de esos países, nacida de la conquista española.[2]

A pesar de lo explícito del contexto y de parecerme que, de acuerdo con las teorías del aprismo, la atribución de estos nombres a las diversas épocas o políticas mencionadas es acertada, creo que en general no son unívocos y pueden, por lo tanto, corresponder a propósitos y concepciones algo diferentes. Así, ateniéndome a los tres adjetivos enumerados y tocando sólo de paso aquellos que les están emparentados, intentaré analizar cuál fue la intención que los creó y qué sentido tiene su aplicación actual.

HISPANOAMERICANA

El término *Hispanoamérica* y los adjetivos que de él se derivan se formaron, muy posiblemente, durante el siglo XIX,[3] y según vimos, los apristas aseguran que sólo deben aplicarse a la época colonial, en tanto que Jiménez de Asúa las llama "expresión vagorosa, sentimental, que como toda actitud del corazón se siente o no". Además, por hacer alusión a un hecho histórico, al pasado, "no conmueve a los espíritus americanos, ansiosos de futuro".[4]

Nos encontramos así, por lo pronto, con que el término, a pesar de su origen relativamente reciente, va siempre unido a una nota de pretérito, bien sea porque sólo quepa aplicarlo a la época en que la sumisión a España era el rasgo característico de estos pueblos, bien porque se considera que no expresa ni puede expresar sino un mero hecho histórico. Hispanoamérica hace referencia a lo que fuimos, pero no nos dice lo que somos. Y como lo que recuerda es algo que América ha tratado de borrar para justificar ideológicamente su rebeldía a España, la expresión es poco atractiva y, en consecuencia,

tan poco popular que su uso estuvo reservado durante muchos años a los colonialistas, es decir, a quienes piensan aún en términos del "Imperio español".

Aun sin tomar en cuenta la propaganda que la España de Franco hace a través de su Instituto de Cultura Hispánica, es indudable que el término no únicamente implica una referencia a nuestro origen español sino también el convencimiento de que todo lo que hay en el continente americano que tenga algún valor cultural es obra de España.

Para los conservadores —que han mantenido siempre un punto de vista hispanista, defensor de la Conquista y la Colonia, frente al problema histórico y cultural de México — negar que somos un pueblo hispánico es el mayor de los absurdos. ¿Cómo sostener esta negativa cuando es evidente que tenemos el idioma, la religión y las costumbres que los españoles impusieron? ¿Dónde estaríamos ahora, qué seríamos, sin la Colonia?

Al encenderse la Guerra de Independencia y frente al criollo que aseguraba que la verdadera América es la prehispánica y el español un intruso, se alzó la voz de los colonialistas en defensa de la obra de España. América —decían— debe su ser a la Conquista. ¿Qué era este continente antes de la llegada de los españoles sino un mundo idólatra, salvaje y antropófago? Fue España quien lo hizo entrar en la historia y dio una calidad humana a esos pobres pueblos sepultados en las tinieblas del paganismo y del error. ¿Acaso puede América renegar de España sin renegar con ello de sí misma? España dio origen no sólo a nuestra cultura sino también a nuestra raza y así quien la niega puede compararse a un hijo ingrato que niega y aborrece a su madre. Afirmar que la Colonia es un paréntesis en la historia de América y que los españoles son usurpadores del dominio del país es desconocer su labor generosa y cristiana y, en última instancia, negar la obra de la Providencia que los escogió entre todas las naciones como intermediarios de su voluntad.

Para los conservadores de esta época afirmar que el verdadero pasado de América es el prehispánico equivale a decir que se prefiere la crueldad, el salvajismo y la idolatría a la "civilidad, las artes útiles y sobre todo la fe que plantaron en este afortunado país aquellos celosos ministros del Evangelio, dignos de nuestro eterno reconocimiento".[5]

¿Qué ha podido aportar a la cultura un pueblo entregado a todas las abominaciones de la barbarie? ¿Cómo pensar que el mundo indígena, sumido en la esclavitud demoniaca, pudo producir algo valioso? ¿Cómo anteponerlo a quienes lo rescataron? Por otra parte, ese mundo quedó destruido y América nació con la Colonia.

La apasionada polémica entre los "criollos" y la "gachupinada" no murió con la generación que la hizo surgir, ni con el triunfo liberal; se mantiene viva a todo lo largo del siglo XIX y llega hasta nuestros días casi sin cambio alguno.

Así, los hispanistas de hoy defienden su posición con el mismo vigor que los de ayer y la discusión en torno al ser de nuestra cultura sigue pareciéndoles ociosa, e incomprensible el "negar que México es un país español", ya que "lo que configura el alma es el lenguaje". Cuánta tinta y cuánto papel no se ahorraría, reconociendo de una vez por todas que "somos uno de los pueblos de la gran cultura hispánica".[6] Además, el renegar del pasado español es aún más bajo y abominable en un mexicano que en cualquier otro americano, pues fuimos nosotros quienes recibimos lo mejor de la herencia

de España. México es el hermano mayor de la gran familia hispanoamericana, la nación más antigua de América, la primera en la que se fundó un ayuntamiento y la primera también en tener una universidad y una imprenta. Venciendo obstáculos que los pusilánimes hombres de hoy considerarían insuperables —a pesar de todos sus recursos —, España nos formó como nación, desde los cimientos materiales y espirituales; y fue tal su habilidad creadora que nos hizo alcanzar en unos cuantos años una "portentosa plenitud espiritual y niveles parejos a los más altos del mundo occidental".

La obra gigantesca de los conquistadores y evangelistas puede resumirse diciendo que España nos infundió su propia alma, y queriéndolo o no, somos un pueblo hispánico. La misma violencia que ponemos en negarlo no hace a fin de cuentas más que reafirmarlo.

Ahora bien, ¿es la nuestra la cultura española sin variante alguna? La respuesta que se da actualmente a esta pregunta revela el único cambio ocurrido en la posición conservadora, pues en tanto que los colonialistas del siglo pasado proclamaban el valor absoluto de lo hispánico, hoy se reconoce que nuestra cultura por española que sea presenta la variante natural que le dan "el mestizaje y el ambiente".

Abandonando el criterio sobrenatural en su enjuiciamiento de la cultura indígena, los hispanistas actuales aceptan su valor relativo, pero niegan que se haya producido un mestizaje con la cultura superior de los conquistadores, puesto que "el pasado indígena murió cuando nacimos". Nuestra semejanza con España y la ausencia de una auténtica raíz indígena nada tienen de sorprendente ya que:

> Si algo sabemos, nunca podremos *sentir* a nuestros abuelos americanos. Carlos V, Napoleón o Garibaldi tienen para nosotros una significación mucho mayor que Moctezuma, Atahualpa y Caupolicán. Los que tratan de resucitar la cultura precolonial están arando en el desierto, primero, porque hasta los indios puros de América se sienten europeos, y, segundo, porque la cultura indígena es rudimentaria comparada con la que nos legaron los conquistadores, pese a los que ven toda grandeza en las sociedades precortesianas.[7]

En consecuencia, la cultura de los primitivos habitantes del continente no influyó como tal en la nuestra, sino sólo a través de los individuos. El matiz indígena que puede advertirse en el arte mexicano —tanto en el siglo XVI como en éste, pero no en las centurias intermedias— se debe a la sensibilidad del artista indio, distinta evidentemente de la del europeo, pero no a una mezcla de culturas. La prueba de esto es que a pesar de ese matiz indígena, nuestros productos artísticos pertenecen a la escuela europea, cuando menos por lo que al arte culto se refiere. De éste se ha dicho una y otra vez que sería inexplicable si no estuviera tras él toda la tradición occidental. Cabe preguntar, se dice, si Diego Rivera "sería tan gran pintor si no hubiera estudiado la técnica de los grandes maestros flamencos, franceses e italianos".[8] Y uno de los más grandes artistas que México haya producido nunca, Orozco, sostiene —como veremos más adelante— esta misma teoría.

Otra cuestión, raramente aludida por los hispanistas, es si lo mismo puede decirse del arte popular, de ese arte que nace del "alma colectiva" y es por ello mismo impersonal y anónimo (*cf.* Scheler, p. 33). Y no deja de tener importancia el que en tanto que los conservadores pasan por alto estas formas artísticas, los indigenistas vean en ellas lo más

radicalmente "mexicano" (véanse pp. 89-90). Como siempre en estas discusiones, cada partido aduce sólo aquello que puede servir a sus intereses. Por ello, los hispanistas basan sus argumentos en los fenómenos que se presentan en las zonas superiores de la cultura, en las que lo indígena —si existe— es influencia pero no origen, mientras que los indigenistas hacen hincapié en todas aquellas que son expresión de un instinto, de una nostalgia, que no pudieron ser aplastadas por las formas europeas.

En resumen, cuando los hispanistas de hoy hablan de Hispanoamérica y emplean el calificativo de "hispánica" para referirse a la cultura mexicana, defienden la superioridad absoluta del elemento español y nuestra completa dependencia cultural.

Pero, como advertí al principio del capítulo, todas estas expresiones tienen diversos sentidos y pueden ser variadamente interpretadas. Hay, pues, un segundo empleo del término, el más usual actualmente, que es apolítico. Se limita a reconocer un hecho histórico: la Conquista española y el que, inevitablemente, la cultura superior se haya impuesto a la inferior. Pero se afirma, en forma explícita, que los países de América son independientes de España no sólo política sino aun culturalmente. España no es la "Madre Patria", sino, en todo caso, la hermana mayor, presa aún, paradójicamente, del imperialismo, del que sus hermanas se libraran hace ya más de un siglo.

Si la Conquista y la Colonia hicieron que América quedara para siempre referida a España, unieron también a ésta con aquélla en tal forma, que más que un pueblo europeo puede decirse que es americano por parentesco, y así, dentro de una tradición común, dentro de una cultura genérica, cada uno de estos países es libre para trabajar la herencia. España sólo tiene, en todo caso, un derecho de "primogenitura".

LATINOAMERICANA

A primera vista, el nombre *América Latina* no parece ser sino el término correspondiente a *Angloamérica,* usándose ambos para expresar las diferencias lingüísticas, si no raciales, del continente. De un lado, aquellos pueblos colonizados por ingleses; de otro, los pueblos americanos que hablan una lengua romance: español, francés, portugués.

Sin embargo, a poco que reflexionamos, será posible advertir que el término lleva consigo algo más que esta mera división, pues al hablar de Latinoamérica, no se incluye nunca al Canadá ni a ninguna otra de las colonias o ex colonias francesas. La expresión se usa para referirse a las antiguas posesiones españolas y portuguesas exclusivamente.

La tradición ha querido que el nombre sea de origen francés y se afirma que no es anterior a 1910, fecha en que empezó a publicarse en París el *Bulletin de l'Amérique Latine.* Sin embargo, las investigaciones de Aurelio M. Espinosa y José Sánchez han venido a demostrar que la expresión fue acuñada a mediados del siglo XIX por un hispanoamericano,[9] si bien lo hizo influido o deslumbrado por la cultura francesa.

Ahora bien, ¿qué motivos o qué razones históricas y raciales hay para dar este nombre a las antiguas colonias españolas y al Brasil?

A pesar de que hay quien niega rotundamente que estos pueblos puedan ser llamados "latinoamericanos", pues "sólo en el siglo XIX se creó el mito de nuestro latinismo, por hegemonía cultural francesa, pero obviamente descendientes de godos (germanos), indios y negros no constituyen un núcleo latino en aptitud psíquica ni en su conformidad mental";[10] es imposible desconocer que la nuestra es una lengua romance y que aun teniendo en cuenta —cosa que el autor de la frase citada no hace— la influencia árabe sobre la cultura española, ésta es una de las "hijas de Roma", lo mismo que la portuguesa.

Así, pues, somos pueblos latinos sin lugar a dudas; pero no lo somos por la acción conjunta de todas las naciones latinas de Europa, sino sólo a través de la obra de España y Portugal. Como pregunta Sánchez, "¿por qué intentar dar a Italia, a Francia y a Rumania un puesto en la historia que nunca han tenido?"[11]

Es evidente que muchas de nuestras características latinas son ante todo características hispanas y que ni el francés ni el italiano —mucho menos aún el rumano — han influido en forma comparable a la española en la formación de nuestra cultura.

Pero no obstante la vaguedad del término éste no sólo fue muy usado en la época de afrancesamiento de nuestra cultura, sino que ha llegado a remplazar en el uso común a la denominación *Hispanoamérica,* que el Congreso de Historia y Geografía reunido en Sevilla en 1921 declaró "el único apropiado para referirse a los países descubiertos y colonizados por los españoles''. Y también es preciso reconocer que los más activos propagandistas del término han sido aquellos a quienes se aplica.

Haciendo a un lado el problema de la nacionalidad de quien acuñó el término, lo cierto es que los americanos del Sur se apresuraron a aceptarlo, creyendo tal vez que con ello se convertían en legítimos herederos de la cultura y espíritu latinos, representados en ese momento por Francia.

Pasamos con esto a ese peculiar fenómeno del afrancesamiento general de nuestros países durante las últimas décadas del siglo pasado y los primeros años de éste.

Como es bien sabido, desde los primeros intentos por independizarse es posible advertir en los americanos no sólo un afán por negar lo español, sino también un verdadero apasionamiento por Francia que llegó, en el sentir de algunos, hasta el descastamiento. No es otra cosa lo que los conservadores imputan a los insurgentes y el calificativo de "afrancesado", seguido por otros como "discípulos de Voltaire y Rousseau", "apóstatas'' e "impíos" (siempre por obra de las "artes diabólicas del filosofismo francés"), se encuentra en todos los escritos de quienes impugnaban la Independencia.[12]

Más adelante, ya adquirida la libertad, las antiguas colonias españolas se dieron a imitar todas las formas de la cultura francesa con verdadero furor. Quizá haya, como quiere Samuel Ramos,[13] "una predisposición psíquica" en el mexicano que le hace comprender y amar la cultura francesa; predisposición que Ramos cree basada en la afinidad del espíritu latino, pues "México y con él toda la América española se latinizó por la doble influencia de la Iglesia católica y la legislación romana"; quizá se trate, como

sostiene Keyserling, de que "la cultura europea sólo convenza en todo el planeta vestida a la francesa"; pero lo cierto es que en aquel momento Francia ofrecía a México, como al resto de América, los principios necesarios para combatir el pasado. "A Francia debemos sin duda la enseñanza que nos permitió pensar con libertad, y sólo en virtud de esta libertad pudimos darnos cuenta de lo que éramos y a lo que teníamos derecho como hombres y como pueblo."[14]

Francia había realizado a fines del siglo anterior lo que Antonio Caso llamó el tercer momento culminante del espíritu latino (el primero fue el Renacimiento y el segundo el Descubrimiento): la Revolución. Es perfectamente comprensible que para los pueblos de América, deseosos de libertad, Francia fuera una tentación y un ejemplo. Por otra parte, la cultura francesa encarnaba en los siglos XVIII y XIX la expresión máxima de la cultura europea, y mantuvo hasta principios de este siglo su carácter de universal. En el preciso momento en que América se lanza a luchar por su independencia, Francia le ofrecía los elementos necesarios para combatir la tradición española. Como dice Ramos, y es evidente que le asiste la razón, el acicate para esta imitación de la cultura francesa fue la pasión política, pues México, lo mismo que las restantes colonias, se arrojó en sus brazos, deseando negar su pasado español.

Pero en la mayor parte de los casos no hubo una verdadera transculturación como ocurrió con lo español, sino que quedó en una imitación extralógica. Por otro lado, estas nuevas formas culturales no llegaron a formar parte de la tradición popular; se trató siempre de un lujo de las clases superiores, de algo superpuesto, no asimilado ni enraizado en el pueblo.

Quizá haya un solo caso en que esta imitación de lo francés llegó a ser asimilación: el caso del positivismo; pues esta filosofía francesa arraigó en México a tal grado que conformó toda una época y una generación.[15] Cuando se lee la descripción que Claudel hace de los positivistas franceses de la década 1880-1890 —"barba de chivo y perfecta suficiencia"—, se piensa sin más en los "científicos" mexicanos del periodo porfirista.

Pero, por muy asimilado que llegara a estar, tampoco el positivismo pasó de los estratos superiores y nunca llegó a ser parte de las concepciones populares.

Hemos visto hasta aquí el porqué de la predilección de los pueblos americanos por la cultura francesa; hemos de ver ahora la razón del movimiento inverso, el interés de Francia por América.

Desde que, al enterarse de la bula de Alejandro VI que daba a los españoles todo lo que descubriesen al Occidente y a los portugueses lo que ellos descubrieran al Mediodía, el rey de Francia se quejara de no haber visto nunca "el testamento de nuestro padre Adán" que así lo dispusiera, bien puede decirse que Francia ambicionaba los territorios de su vieja rival. Y cuando, tres siglos después, se le presentó la oportunidad de ejercer su influencia cultural y de dominar si no políticamente sí, cuando menos, culturalmente, las colonias recién independizadas, no la desaprovechó. (Por desgracia, en el caso de México, no se conformó con esta influencia.) Además, como es sabido, Francia se ha considerado siempre a sí misma como el foco de la cultura mundial, como medida y juez de lo valioso culturalmente, y si ahora se afirma que la cultura francesa es ajena a todo

espíritu de conquista, a todo imperialismo, no puede decirse lo mismo respecto al siglo pasado, o los primeros años de éste. Surgió, entonces, el panlatinismo, movimiento que aspiraba al acercamiento cultural de los países latinos —Francia y las repúblicas hispanoamericanas—, como sin duda surgió también entonces este vago término de "América Latina" que nos convierte en miembros, hay quien afirma que en más que simples miembros, en "futuros sostenedores de la civilización latina"[16] pues, como todas las demás categorías, también ésta lleva unida una nota de futuro.

Para terminar diré que el término corrió con suerte, saltó rápidamente de los cenáculos parisienses al lenguaje de la calle y fue adoptado en otras lenguas, el inglés y el portugués, pues no sólo sirve al propósito de hacer olvidar la acción específica de España, sino que además hermana a las antiguas colonias españolas y portuguesas —recordemos que los brasileños no quieren ser *hispanos*— con la admirada Francia, sede intelectual del mundo, cuya cultura pasa a pertenecerles, puesto que en ellas vive también el mismo espíritu "latino".

Antes de pasar a la última de estas categorías de género —aquella que destaca el elemento autóctono de nuestras culturas—, es necesario detenernos a revisar un término emparentado con los dos anteriores: *Iberoamérica,* tan usado por los españoles que a ellos se atribuye su invención. Esta expresión trata evidentemente de incluir a los brasileños que tanto protestan al ser llamados "hispanoamericanos", afirmando que hacerlo es antihistórico. Contra el calificativo de iberoamericanos, en cambio, no pueden hacer la misma objeción, ya que Portugal es parte de la Península Ibérica.

El término, exacto históricamente, parecería conveniente —es más amplio que el compuesto con "hispano" y a la vez no tiene la vaguedad de "latino"—, pero su uso es muy restringido; quizá porque el empleo de cualquiera de estas expresiones es "en último análisis, cuestión de punto de vista, o aún mejor, de sentimiento".[17]

INDOAMERICANA

Este concepto, "revolucionario" en opinión de Haya de la Torre, es —como todos los compuestos con "indo": *eurindia,* inventado por el argentino Ricardo Rojas; *amerindia,* título de un ballet boliviano; *indolatina, indoespañola*, *indoibérica*— el más restringido de todos, pues en justicia sólo puede aplicarse a aquellas culturas en las que haya, o pueda haber, una influencia indígena.

Según afirma Sánchez en su artículo, tantas veces citado, el nombre de Indoamérica ha sido inventado y popularizado por el dirigente del APRA, que rechaza los términos anteriores por las razones que ya he expuesto, e insiste en éste por considerar que responde a la reivindicación del indígena.

Ahora bien, el nombre puede ser aceptado en aquellos países (México, Perú, Bolivia) en los que el elemento indio sea considerable y su influencia y contribución notables,

pues un pueblo no debe ser juzgado sólo por su sangre —mestiza—, sino también por los efectos que esta mezcla de razas haya producido en su cultura.

América, por la época del descubrimiento y la colonización, estaba habitada por indígenas, esto es cierto; pero también lo es que estos indígenas no alcanzaban en todas partes ni el mismo índice cultural ni la misma densidad de población.

Mientras en las altas mesetas de México y Perú existían verdaderos imperios que asombraron a los españoles, en otras partes apenas si existían formas rudimentarias de cultura y en otras sólo escasos grupos nómadas.

Esta escasez o abundancia de población indígena tuvo a su vez como consecuencia la mayor o menor importación de esclavos negros durante los siglos de la Colonia. (Y como también éstos pusieron algo de su parte en la formación de las culturas americanas, nos encontramos con algunos autores que —empeñados a todo trance en hacer justicia a todos y cada uno de los componentes culturales— proponen los siguientes trabalenguas: ibero-lusitano-franco-afro-indo -americanos o indoafrosinoiberos, que posiblemente ni ellos mismos sean capaces de retener sin dificultad.)

Así, los negros llegaron a ser tan abundantes en algunas regiones de América, tanto sajona como ibera, que su influencia sobre la religión y las costumbres, y en general sobre todas las formas culturales, es evidente. Pero, en consecuencia, en aquellas partes en que los negros fueron muy numerosos, no puede hablarse de una influencia indígena muy marcada, porque como ya he dicho éstos eran pocos y casi carentes de cultura y, o bien fueron absorbidos por los negros, o bien emigraron tratando de huir del dominio del blanco.

Por lo tanto, sólo puede decirse que exista una cultura indoamericana, o hablarse de Indoamérica, en aquellos lugares donde los indígenas hayan sido numerosos. Es, pues, posible llamar "indoamericana" a la cultura de México, si atendemos exclusivamente a la presencia de tribus indígenas en el país. Pero, como ya he advertido, la simple mezcla de razas no implica que ambos componentes hayan entrado a formar parte de su cultura y así se ha afirmado que aun en aquellos país en que "el indio es más numeroso que el blanco, la vida cultural es más europea que india", puesto que siempre que dos culturas entran en contacto, la superior, por más que admita ciertos elementos de la inferior, predomina.

¿Por qué, pues, insisten los americanos en ser indoamericanos? ¿Qué razones tienen para afirmar algo que a primera vista parece ser antihistórico? Porque es evidente que cuando un americano afirma ser indoamericano, hace hincapié en el elemento indígena y rechaza lo español como algo transitorio, superficial.

Es curioso comprobar que los primeros en efectuar esta asimilación entre lo americano y lo indígena no fueron los americanos mismos, sino los españoles peninsulares para quienes sólo se podía ser indio —es decir, seres "envilecidos y caídos de ánimo, que tienen por carácter propio el abatimiento"— o español. "El criollo —como afirma López Cámara— es una irrealidad, una ilusión de América."[18]

Sin embargo, si los criollos de los años inmediatamente anteriores al estallido de las guerras de Independencia se rebelaron contra esta "calumnia", los liberales posteriores

aceptaron gustosamente esta identificación. Reconocieron como suyo el pasado precortesiano y convirtieron al indígena en un elemento positivo. Eran ellos —y con ellos, los criollos— los verdaderos dueños de esta tierra. Todos los habitantes de América habían sido calumniados e insultados por igual desde la época del descubrimiento. A todos se les había considerado como "gente de otra especie", merecedora apenas de ser llamada racional.

La Guerra de Independencia fue presentada, por lo tanto, como una reivindicación de los "naturales" —criollos, mestizos e indios— que el español peninsular había mantenido en la ignorancia. América se levanta, después de tres siglos de *letargo,* para vengar sus ofensas.

Para el liberal, defender al indio —lo más radicalmente distinto del español— era defender lo nacional, lo propio, frente al extraño. El español, ese intruso, debía ser arrojado del país que volvería a manos de sus legítimos amos, los "naturales".

Ya en el siglo anterior, los desterrados jesuitas mexicanos, al tratar de justificar a América frente al juicio condenatorio de los europeos, habían convertido la historia prehispánica en una historia clásica y al indio en un factor positivo. Para afirmarse con una personalidad propia frente a la enajenación de Europa, se apoyaron en lo único que podían enfrentar a Occidente como radicalmente distinto: el indio, y proporcionaron así un arma ideológica a los insurrectos.

La revaloración del indio se acentuó al iniciarse el siglo XIX. No se trataba ya de ponerse a cubierto de las críticas europeas, era la independencia la que estaba en juego. Al volverse contra España, el México insurgente buscó valores que pudieran aducirse contra la cultura impuesta y se afirmó en lo indígena. Si fuera verdad que todo lo debemos a España y que nada seríamos sin ella, la rebelión no sería otra cosa que una monstruosa ingratitud.

En cambio, si México no debe su ser a la Conquista, puesto que siglos antes del descubrimiento se había producido ya, en este mismo territorio, una rica cultura que fue destruida por la incomprensión, pero que nada tenía de diabólica; si la colonización, lejos de haber sido un factor de progreso para América, sólo significa destrucción y daño,[19] entonces la insurrección es justa, ya que vuelve las cosas a su estado primero.

España no es madre, sino explotadora y los españoles, lejos de habernos formado como pueblo, no han hecho más que usurpar nuestros derechos. La verdadera historia de América empezó muchos siglos antes del descubrimiento y la Colonia no fue sino una detención en el curso natural de las cosas, un letargo.

Como afirmé antes, al examinar el concepto de *hispanoamericana,* la discusión del siglo XIX en torno al ser de nuestra cultura sigue en pie; y si algunos términos han cambiado, la intención sigue siendo la misma.

Haya de la Torre tiene razón al afirmar que Indoamérica habla de la reivindicación del indio, esa reivindicación que está en juego desde hace más de un siglo y a la cual no se da fin.

[1] *Cf.* las proclamas de Hidalgo, Morelos, Rayón y demás insurgentes, dirigidas siempre a los "americanos".

[2] Jiménez de Asúa, prólogo a *La libertad de América* de Eduardo Benzo, cit. por José Sánchez (211).

[3] El chileno Lastarria lo emplea ya a mediados del siglo pasado como sinónimo de América española.

[4] Jiménez de Asúa, cit. en (211).

[5] Pastoral que el Illmo. Sr. Dr. D. M. Ignacio González de Campanillo, dignísimo arzobispo de Puebla de los Ángeles, dirige a sus feligreses, cit. por Francisco López Cámara (124), p. 175.

[6] José Vasconcelos (237).

[7] Arturo Torres Rioseco, *Casticismo y americanismo,* cit. en (211).

[8] Juan González Alpuche (83 a).

[9] Carlos Calvo, encargado de negocios de la embajada de Paraguay en París, en donde publicó entre 1864 y 1867 sus *Annales historiques de la Révolution de l'Amérique Latine.*

[10] Luis Alberto Sánchez (212), pp. 263-266.

[11] *Cf.* el tantas veces citado artículo de José Sánchez (211), p. 291.

[12] *Cf.* López Cámara (124), pp. 217-228.

[13] (179), pp. 42-44.

[14] Samuel Ramos (177), p. 143.

[15] *Cf.* Leopoldo Zea, *El positivismo en México* y *Apogeo y decadencia del positivismo en México,* El Colegio de México, 1943-1944.

[16] Rubén Darío, *Miscelánea,* cit. en (211).

[17] (211), p. 294.

[18] (124), p. 52.

[19] Algunos indigenistas apasionados de nuestra época llegan a preguntarse aun a qué alturas ignoradas no podría haber llegado esta cultura de no haber sido tronchada antes de producir su fruto.

IX. LAS CATEGORÍAS DE IMITACIÓN

PASAMOS ahora a un nuevo grupo de categorías aplicadas a la cultura mexicana que llamo de "imitación".

Basándose al parecer en el supuesto de que la cultura indígena fue destruida totalmente al entrar en contacto con los conquistadores, quienes crearon y usan estas categorías aseguran que en México sólo ha existido una cultura de imitación y aun que sólo ésta es posible.

La característica cultural de México sería, pues, la imitación y nuestro problema cultural —sin distinguirnos en esto del resto de los pueblos hispanoamericanos— un problema de *dependencia* (así lo llama Zea)[1] o de *reflejo* (según afirma Zum Felde).[2]

Ahora bien, ¿por qué imitamos? Para unos,[3] por sentimiento de inferioridad unido a un completo desgano intelectual y también a un deseo de otorgarnos un pasado; la imitación suple así a la experiencia no vivida y robustece la personalidad.

Algo similar afirma Ramos al decir que esta "apariencia de cultura", fruto de la imitación, sirve como "una droga excitante para aliviar la penosa depresión íntima",[4] muy comprensible por otra parte en "un país muy joven que quiso, de un salto ponerse a la altura de la vieja civilización europea", provocando con ello "el conflicto entre lo que se quiere y lo que se puede".[5]

Zea, en cambio, considera que si hemos vivido como eco y sombra de Europa ha sido porque en esta forma solucionábamos nuestros problemas. Si México no ha tenido una cultura propia es porque no la ha necesitado, pues la europea, como parte de su circunstancia, le ofrecía los medios de enfrentarse a ésta. Y si Hispanoamérica, "arrastrada por un sentimiento de insuficiencia, ha procurado asimilarse diversas corrientes culturales en sus no menos diversos aspectos", esta actitud "le ha llevado o le llevará, aun sin proponérselo, a la formación de una cultura".[6] Reconoce, sin embargo, que este sentido de dependencia es causa y origen de actitudes negativas.

A su vez, Uranga llama cultura de imitación a "una cultura de reposo en el proyecto fundamental de ser salvado por otros" y la opone a la cultura de la "insuficiencia creadora de quien ha renunciado ya a ser salvado por otros y se arriesga por sus propios caminos en busca de una justificación";[7] se trataría, pues, de la forma cultural que corresponde a un hombre que ha sido descrito como irresponsable, indolente, limitado y poco apto para la acción.

Convengamos pues, por lo pronto, en que nuestra característica principal es la imitación y examinemos los conceptos que para describir este fenómeno que es el vivir culturalmente "de prestado" se han usado. Algunos proceden del terreno geográfico[8] —criolla—, otros del comercial —dependiente o sucursal—, del legal —heredada— o finalmente del político —heterónoma y colonial—.

CULTURA CRIOLLA

Empezaré pues por el análisis del concepto de imitación más empleado: "cultura criolla". Este término, insólito en la filosofía de la cultura, parece haber sido usado por primera vez dentro de un contexto filosófico para describir una nueva realidad histórica: la cultura mexicana.

Samuel Ramos, al tratar de "explicar las modalidades originales del hombre mexicano y su cultura",[9] fue empleando los conceptos que esta realidad sui géneris le sugería espontáneamente y creó las categorías de cultura derivada y cultura criolla.

Para Ramos, México se ha alimentado toda su vida de cultura europea y carecería de todo fundamento suponer "ya no la existencia, sino aun la mera posibilidad de una cultura original".[10] La nuestra tiene que ser una cultura derivada y para ello es preciso que los elementos seleccionados de la cultura original sean ya parte inconsciente del espíritu de México. Y a esta nueva forma cultural que "conserva el cuño europeo, *modificado* —aun *empobrecido* si se quiere—, pero actuando", es a lo que llama cultura criolla.[11]

Pero Ramos, aunque emplee este término, está en realidad más interesado en demostrar que México no ha hecho culturalmente otra cosa que imitar ciegamente lo extranjero —si bien quienes lo hicieron creían estar incorporando la civilización al país— y que este "vicio" ha sido la causa que ha impedido no sólo la obra creadora, sino aun una "más espontánea, en la que se revelara con toda sinceridad el espíritu mexicano", que en definir y analizar la cultura criolla. Nos dice que la cultura mexicana es una cultura que se ha alimentado de otra y que por ello la llama "criolla", pero no nos dice por qué usa este término y no otro; afirma que la "imitación ha sido universalmente practicada en México", reproduciendo siempre las formas externas de la cultura europea, pero parece dar casi la misma importancia a la imitación a lo español que a la de lo francés.

Sin embargo, en este ensayo de Ramos se usa por primera vez, deliberadamente, este término y su autor es el primero que se atreve a aplicar a la realidad mexicana los conceptos que ésta sugiere en vez de empeñarse en encajarla en un sistema previo de categorías.

Ahora bien, *criolla* es un adjetivo que se ha tomado prestado a la geografía humana, lo que en sí nada tiene de extraño, pues el hombre acostumbra aclarar los problemas humanos haciendo referencia al mundo físico y viceversa. Bien puede suponerse que

pueden existir culturas criollas del mismo modo que hay hombres criollos. Pero la dificultad está en que la palabra misma no es neutra, sino que tuvo desde el principio una nota de culturalidad; criollo es el hijo de metropolitanos —españoles o franceses— que nace en una colonia. Y el darle un nombre especial no se debió desde luego a la casualidad; tal parece que se consideraba que por nacer en una colonia la raza del individuo se modificaba y que el resultado era una cierta degeneración, un cierto empobrecimiento. Por efecto del "clima", los descendientes de los esforzados conquistadores se convierten en seres soñolientos, enervados, indolentes, en una palabra: se "tropicalizan".

Así, una "leyenda negra" rodea desde su origen a la palabra *criollo*. Como vimos en el capítulo anterior, los peninsulares asimilaron los criollos a los indios y afirmaron que como éstos eran ineptos, abatidos y poco racionales, en suma, inferiores. No es otra la razón para negarles durante la Colonia los principales empleos.

Pero inferiores o superiores, lo cierto es que los criollos son distintos. Las diferencias, que pueden llegar hasta el aspecto físico, se manifiestan primero en el lenguaje y las costumbres. La influencia del distinto ambiente tiene por fuerza que reflejarse en sus hábitos y como el medio le ofrece además nuevas experiencias, en todos los órdenes, a las que necesita nombrar en alguna forma, se ve forzado a trocar el sentido de algún término español o a adoptar una palabra indígena. Pues en el proceso de transformación lenta que hace de un español un "indiano" y de sus hijos "criollos", hay una influencia mucho mayor que la telúrica: el indio, a quien Ramos ha llamado "el *Hinterland* del mexicano".[12]

Aun suponiendo que su cultura haya muerto, que sea ya un pasado absoluto —cosa que la antropología afirma ser falsa—, el indio sigue estando ahí, como "un ambiente denso que envuelve todo lo que hay dentro del país".[13] "El indio, subconsciente de una sociedad, que se expresa por el rumbo fatal que impone su sola presencia."[14]

Pero debemos tener en cuenta que la presencia del indio no es muda y lejana, sino que desde un principio se le dedica a los trabajos meniales y vive así, con mucha frecuencia, bajo el mismo techo que los españoles.

Ralph Linton, estudiando las relaciones entre conquistadores y conquistados en general, describe lo que podíamos llamar la relación e influencia del indio sobre el criollo en forma admirable.

> Es característica de los aristócratas —nos dice— su poca disposición a cuidar de sus hijos […] Esta ardua tarea se encomienda a esclavos o sirvientes del grupo conquistado, lo que significa que el niño está expuesto a la cultura de ese grupo durante el periodo más importante de su formación. Aprende la lengua de los vencidos antes que la suya propia, e inconscientemente asimila la mayoría de sus actitudes.[15]

De ahí que haya podido decirse que en México podrá no llevarse lo indio en la sangre, pero siempre se tiene en el espíritu.

Es posible hacer ahora mi paralelo entre la transformación sufrida por el europeo con la padecida por su cultura al ser trasladada a estas tierras y llamar a ésta "cultura criolla".

En efecto, ninguna cultura ha podido nunca ser trasplantada íntegramente a otro suelo, a pesar de todo el empeño que se ponga en ello. Los antropólogos advierten que de hecho las técnicas materiales y sus productos son probablemente los únicos elementos de cultura que pueden trasmitirse completamente. Pero en todos los demás terrenos es necesario hacer concesiones. Si las culturas son primariamente la solución que un grupo humano da a los problemas que su ambiente le plantea, el símil de Spengler resultará acertado y las culturas, como las plantas, estarán unidas al suelo del cual han brotado. De ahí que no puedan ser trasplantadas sin que el medio modifique considerablemente su contenido y su forma. Pero en México la cultura española se enfrentó no sólo a un medio distinto, sino también a hombres diferentes. Es pues inevitable pensar que esto produjo una transculturación, es decir, ese proceso "por el cual los inmigrantes sufren determinadas modificaciones en su cultura originaria por la influencia del nuevo medio geográfico y social e imponen cambios fundamentales en los lugares donde comienzan de nuevo su vida",[16] y a una transculturación de ese tipo sería a lo que llamaríamos "cultura criolla".

En consecuencia, si bajo este concepto entendemos una cultura trasplantada, en este caso la española, que se transforma por la influencia del medio, como el hijo de europeos nacido en un dominio se transforma y distingue de sus padres, esta categoría, aunque desconocida hasta ahora en la filosofía de la cultura, es perfectamente legítima.

Sin embargo, así como frente al criollo caben dos actitudes diferentes y hasta opuestas, así al llamar criolla a la cultura pueden significarse contenidos distintos.

Veamos primeramente al criollo.

Para muchos, éste es el único que frente a la muda lejanía del indio y el desconcierto del mestizo, ha tenido conciencia de sí mismo, el único que se ha enfrentado al español y ha exigido, a la postre, sus derechos, convencido plenamente de la legitimidad de sus ambiciones.

Relegado a los lugares secundarios por el juicio de los peninsulares, para quienes la sola circunstancia de haber nacido en las Indias resultaba estigma de inferioridad, los criollos —convencidos de su capacidad natural— reaccionaron tratando de demostrar que hay entre ellos "raros y sutiles ingenios" y que tienen, por lo general, más viveza y agilidad intelectual que los españoles (sobre todo, para gobernar *su* tierra).

El resentimiento que el desprecio del europeo había hecho nacer en él, llevó al criollo a exaltar su solar. Si toda la pretendida "inferioridad" del criollo no tiene más base que los factores locales: el ambiente, el clima, la leche de las nodrizas indias, en suma, el *ius soli,* contrapuesto por los peninsulares al *ius sanguinis,* la primera tarea será demostrar que América puede enfrentarse a Europa en cualquier terreno y que no existe inferioridad alguna, ni en la geografía ni en los hombres. Así —dice Gerbi— "incluso la reivindicación de las dotes intelectuales de los criollos, de sus virtudes religiosas y sus capacidades científicas, de su derecho a gobernarse por sí mismos y a competir con los europeos, tuvo a menudo su punto de arranque en la exaltación de la indiscutida opulencia del Nuevo Mundo".[17] Al enfrentarse al "peninsular" —con quien comparte la raza, la religión, la historia y la lengua—, el criollo cayó en cuenta de que su "desgracia'',

que no "culpa", era, según su adversario, el haber nacido en un "clima" distinto. Por ello, para reivindicarse, tuvo que desbaratar primero la calumnia lanzada contra América y contra sus primitivos pobladores. Si el peninsular identifica al criollo con todo lo malo de América y de los indios, éste responde con la exaltación del continente y de su historia.

Puede decirse, pues, que México toma conciencia de sí durante el siglo XVIII, gracias a la labor de los jesuitas desterrados que defienden su patria frente al juicio adverso de Europa. Y estos jesuitas eran criollos, lo mismo que los jefes insurgentes.

Sería desconocer totalmente la historia de México el negar el puesto del criollo en la Independencia del país. Todo lo predisponía a ello, ya que en sus manos se encontraban la cultura y la técnica; cultura que, en opinión de Ramos, ni siquiera tuvo que asimilar pues la llevaba en la sangre. Y topamos ahora con una segunda acepción de la cultura criolla como cultura propia de los criollos, como aquella que éstos reciben y mantienen. De hecho durante la Colonia, la cultura era criolla en este sentido, pues esta casta es la única beneficiada por las instituciones de alta cultura; ya que, si en los primeros años se fundaron colegios para indios, con el tiempo se transformaron en simples escuelas de artes y oficios. A esto debemos añadir un nuevo factor. Como al criollo se le cerraban las puertas de la actuación pública, de la vida práctica, se vio obligado a entregarse a la vida espiritual. Todos los primeros poetas mexicanos pertenecen a este grupo, lo mismo que los abogados, los maestros, los médicos, los artistas y los emprendedores curas de pueblo que acabaron por emprender una revolución.

Era, en consecuencia, el criollo quien mantenía la cultura media, lo que podíamos llamar el "clima cultural", sin el cual no hay cultura posible, porque ésta no puede existir en abstracto solamente, sino que necesita encarnar, tener un ser concreto, reflejarse en obras, por mediocres que sean. "La falta de originalidad no quiere decir que el pueblo donde esas obras han aparecido carezca de una cultura propia."[18]

Pero una vez lograda la Independencia, el panorama político cambió totalmente. El poder cayó en manos del mestizo, y el criollo, identificado con el partido conservador, pasó a ser un elemento negativo.

Así, en vez de ser un hombre suficiente, apto y hábil, que se siente capaz de las empresas más arduas,[19] el criollo pasa a ser una criatura insegura y carente de arraigo, cuyos rasgos más característicos son la holgazanería, la imprevisión, la irresponsabilidad y el ausentismo. El criollo, se nos dice, tiene tres ocupaciones favoritas: imaginar, jugar y conversar y en ellas revela un fino ingenio, pero a la hora de las realizaciones se encuentra impotente.[20]

Pero lo más extraño es que —ciento cincuenta años después— el mestizo lance contra el criollo casi las mismas acusaciones que el peninsular, si bien jamás lo identifica ni con el medio natural ni con el indio, sino que va guiado por un propósito completamente distinto. En la persona del criollo, el mestizo denigra al padre español y las faltas de éste pasan, aumentadas, al hijo "legítimo".

El criollo es ahora un desarraigado, un hombre que se sabe distinto del español pero lo considera una vergüenza. Es un inadaptado a quien, "muy a menudo, a falta de otra

cosa que hacer, se le va el tiempo en suspirar y tronar contra las tosquedades del ambiente local y añorar, sin conocerlas, las cosas de Europa". Como sufre de un complejo de inferioridad, su cultura "tiene una meta de superficialidad, de barniz, de inserción reciente. Se instruye no para saber sino para ostentar".[21]

Y si a fines de la Colonia se hablaba de la inusitada precocidad del criollo tanto en la madurez como en la decadencia, en la actualidad se afirma que su inteligencia tiene "viveza extremada pero igualmente extremada falta de continuidad y constancia para penetrar intelectualmente en la realidad".[22] El criollo padece "penuria de espíritu" y es sólo bueno para improvisar.

Zea refuerza esta opinión al afirmar por su parte que la máxima ambición del criollo

> consiste en demostrar a Europa que puede hacer lo mismo que ella y por esto mismo no se atreve a modificar la cultura europea para adaptarla a su circunstancia —lo que equivaldría a reconocer que es inferior—, sino que se empeña en lo contrario. Si las circunstancias no se amoldan peor para ellas. La cultura que este hombre ambiciona es pues la *repetición* de la europea.[23]

Pero si el "criollismo" es la raíz de todos nuestros males, poco es lo que el criollo mismo puede hacer para remediarlos, pues es por naturaleza "poco inteligente y sólo vivo. El verdadero esfuerzo intelectual le cansa y no produce sino de mala gana, provisionalmente… *No puede hacer sino imitar y copiar*".[24]

Vemos, así, que tanto del hombre como de la cultura criolla se puede hacer una valoración positiva o una negativa.

El criollo puede ser un elemento, el único, de progreso o un desarraigado; la cultura criolla puede limitarse a ser un mero aprendizaje de resultados, de verdades hechas, sin reproducir el proceso viviente que condujo a ellas; ser en suma una imitación extralógica (debida al criollo) o significar una cultura que, independientemente de quiénes hayan sido sus autores, tiene un contenido constituido por elementos europeos, "pero nacidos y crecidos en nuestra tierra y adaptados y aclimatados a ella. Ciertamente nuestra cultura no es vernácula, no es oriunda de nuestro suelo, sino derivada del tronco europeo como una rama de éste… pero es una cultura trasplantada y aclimatada".[25]

¿Es en realidad la cultura mexicana una cultura criolla? Y si lo es, ¿en cuál de los dos sentidos? ¿Es imitación sin asimilación, o es una cultura universal que hayamos hecho nuestra?

En el fondo el problema principal de la filosofía de la cultura mexicana —cuando menos así hacen esperarlo los textos estudiados— parece radicar en decidir si debe aplicársele esta categoría u otra, igualmente inusitada, de cultura "mestiza".

SUCURSAL

Cuando en un nuevo ambiente el hombre carece de elementos para reconstruir la cultura que ha abandonado y no es capaz, por otra parte, de producir una forma cultural nueva que responda a la circunstancia, viviendo, en consecuencia, atenido al exterior, puede decirse que lo que posee es una cultura "sucursal".[26]

Esta categoría, insólita en una filosofía de la cultura a la europea, no nos lo parece ya tanto una vez que sabemos que los conceptos que la realidad mexicana hace brotar espontáneamente son siempre insólitos; como es insólita una cultura cuya única y paradójica originalidad radica en el supuesto de no ser original.

Pero ¿por qué usar un calificativo comercial para caracterizarla? Como ya he dicho, todos estos calificativos desacostumbrados son inspirados por la realidad misma. Pero también es sabido que lo que la realidad nos sugiere depende en mucho de lo que de antemano queremos que nos sugiera.

El uso del término *sucursal* se basa en un hecho histórico: México fue durante tres siglos una colonia española, lo que en términos comerciales se podría llamar una sucursal. Hasta el nombre que llevó durante ese tiempo, *Nueva España,* es el nombre de una sucursal.

Es evidente, y además perfectamente natural, que los españoles al conquistar América no se propusieron fundar nuevas naciones sino adquirir territorios para la Corona. "La política de España, durante su dominio en América, jamás se propuso que sus colonias pudieran formar en lo futuro unidades nacionales que se bastaran por sí."[27] Es decir, la política peninsular estaba encaminada a mantener la dependencia de sus dominios y para este fin era preciso que dependieran también culturalmente de la Metrópoli.

Pero, si debido a los fines económicos que toda empresa colonizadora implica puede decirse que una colonia es, en cierto sentido, una sucursal, ¿es lícito dar este mismo calificativo a su cultura? ¿Puede decirse que "la Nueva España… es realmente una sucursal, una copia de la Madre Patria"?[28]

El contexto donde hallé este concepto es bastante explícito. Se trata de una cultura que aprovecha sólo los elementos más rudimentarios de la cultura que le dio origen, para adaptarlos toscamente a la nueva circunstancia. Es no una cultura derivada, sino degenerada, puesto que se trata de un empobrecimiento de las formas culturales originales.

Ahora bien, esto es precisamente lo que sucede, según han comprobado los antropólogos, en todas las sociedades de inmigrantes. Por mucho empeño que éstos pongan en reproducir las condiciones de su país de origen, los únicos elementos que tienen a su disposición son aquellos con los que están familiarizados. El conquistador, el misionero y el funcionario no pueden trasmitir de su cultura más de lo que ellos mismos conocen. Lo que viene a significar un empobrecimiento manifiesto, pues "ningún individuo participa totalmente en la cultura de su propia sociedad". De ahí que "la cultura de la sociedad donante (en este caso la española) nunca se ofrece totalmente a la sociedad receptora".[29]

Nos encontramos, pues, con que la cultura de la Nueva España no sólo no es propia, sino que además es un empobrecimiento de la original. El defecto que podría encontrársele a esta teoría es que hace tabla rasa de la tradición indígena y considera que México nace en un vacío cultural que va llenándose lentamente con las formas más elementales —"el dinero, el hierro, la propiedad privada, la bestia, ciertas formas de gobierno"—[30] de la cultura española. La vida colonial no es sino una copia, mala desde luego, de la vida peninsular. Pero además esta vida es completamente artificial pues "lo que caracteriza a los países coloniales es que, de pronto, sin transición alguna se inserta en ellos una cultura cuyas tradiciones e historia se han desarrollado en otro lugar y al nuevo suelo llega todo ya hecho, casi sin relaciones con el nuevo ambiente".[31]

En tanto que el término *criolla,* por mucha imitación que implique, permite siempre un cierto grado de originalidad por la influencia de lo autóctono, una cultura sucursal es la negación más completa de elementos originales. Es una cultura que vive *totalmente* de prestado, imitando sin ton ni son y sin hacer siquiera las modificaciones que requiere el ambiente, una cultura totalmente ajena. Si se mantiene, a pesar de carecer de fuerza creadora, es "pidiéndole prestado todo al exterior, estando […] bajo su influencia más que bajo la del propio suelo".[32] Y ni siquiera cuando, después de un cierto tiempo, se establecen las formas superiores de cultura, se pasa de ser "una subcultura importada de España".[33] La situación perdura hasta hacer que Alfonso Reyes se refiera aún a este continente como "un suelo que no es el foco de la civilización sino una sucursal del mundo".[34]

En suma, la característica de una cultura sucursal es su falta de afinidad con el ambiente al que llega ya totalmente hecha, su pobreza y su superficialidad; más que de cultura podría hablarse de un barniz cultural —de no muy buena clase— debajo del cual no hay barbarie ni primitivismo, sino un vacío.

Ahora bien, el término se aplica significativamente a la realidad cultural de la Colonia casi con exclusividad. Se sostiene que la Nueva España no crea, copia y mal lo que la supervisión de la Metrópoli le permite importar. (Y en ello podemos encontrar el origen de nuestro vicio de imitación; nacimos así, imitando, a la vida cultural.)

Pero ¿es verdad que la cultura virreinal no haya sido más que un pobre barniz superficial? ¿Que se haya limitado a copiar?

Me parece difícil. En primer lugar porque la Colonia no nace en un vacío cultural como se pretende, sino que tras ella estaba si no la cultura indígena plena, sí cuando menos el indígena, lo que ya significa un hombre con una sensibilidad diferente, y tras cada soldado o colonizador, aunque limitada, la cultura europea.

Por otra parte, el pretendido empobrecimiento de los primeros años pudo muy bien dejar paso a formas más elaboradas conforme el nivel intelectual de los inmigrantes fue aumentando.

Como dice Rivet en un artículo, si algo distingue en esencia a la emigración norteamericana de la centro y sudamericana es que ésta fue acompañada por un ejército de monjes predicadores. Por muchos defectos que quiera hallárseles, es innegable que

"su nivel intelectual, sus conocimientos de la antigüedad clásica, en una palabra sus estudios humanísticos contribuyeron a crear, incluso en un medio de incultos conquistadores, una atmósfera en la que podían mantenerse y *fomentarse* las ideas del Viejo Mundo", y termina comparando el proceso con el de la Edad Media europea: "gracias a los monjes —dice—, *no se produjo ninguna ruptura* entre el mundo ibérico europeo y el mundo ibérico americano".[35]

No es posible, en consecuencia, aceptar el concepto de cultura sucursal sino como contravalorativo y puramente circunstancial.

HEREDADA

De todas las categorías de imitación, ésta, *heredada,* es la que ofrece un margen más amplio de originalidad a la cultura que determina.

No se trata, por lo pronto, de un término que pueda causar extrañeza al encontrarlo unido a la palabra cultura.

Todos sabemos que los grupos humanos sólo progresan gracias a los contactos con otros y a la trasmisión que una generación hace a otra de sus conocimientos. En este sentido toda cultura es *heredada,* pues si cada nueva generación debiera construir su cultura desde los cimientos, es difícil imaginar en qué estado de primitivismo nos hallaríamos. Así, tras la llamada cultura occidental se encuentra toda la herencia del mundo clásico y éste, a su vez, hunde sus raíces en formas culturales del Oriente. El hecho es tan evidente y tan general, que rara vez se nos ocurre que pueda caracterizarse una cultura por la sola aplicación del término *heredada.* ¿No lo son acaso todas?

Ahora bien, siempre que se llama así a una cultura, podemos estar seguros de que se trata de una cultura americana. ¿Por qué?

Quizá podría explicarse como una consecuencia del referirse a las relaciones de España con los países que colonizara por medio de una metáfora: España es la madre y los países de América sus hijos. Y como toda madre, España les ha dejado una herencia, la cultura, que pasa a ser "patrimonio común de veinte pueblos de una misma estirpe". Pero aun así, podíamos preguntarnos por qué no se llama cultura heredada a la de las "hijas de Roma".

Tanto Roma como España fueron pueblos conquistadores que llevaron e impusieron su cultura a los pueblos conquistados. Se las heredaron, por así decirlo, pues aun cuando el dominio político llegara a su fin, las formas culturales quedaron arraigadas.

Es algo conocido y recurrente y que por ello mismo no explica por qué se singulariza con este nombre a las culturas americanas.

Lo más probable es que el término tenga un sentido peyorativo. No se trata de haber recibido este o aquel elemento de otra cultura, sino de haber recibido, en bloque, una cultura ya hecha. México recibe de España su ser mismo.

Esto nos plantea un nuevo problema: ¿es posible heredar una cultura como se heredan los bienes materiales? ¿No presupone el heredar una cultura una asimilación de la misma?

Zea, por ejemplo, encuentra que nuestra actitud ante esta supuesta herencia es uno de nuestros rasgos característicos, pues nunca —antes de nosotros— se había planteado pueblo alguno el problema de su capacidad o incapacidad para heredar una cultura. La sucesión era algo natural y no como en nuestro caso un dilema. Por una parte nos *sabemos* herederos de la cultura occidental, ésta tiene sentido para nosotros; por otra no nos *sentimos* hijos ni herederos de tal cultura, sino imitadores de ella, en una palabra no la sentimos nuestra; quizá porque si bien vivimos de ella, no hemos trabajado para ella.[36]

Como en los casos anteriores, esta categoría parece suponer que la aportación española vino a llenar un vacío cultural y desconoce radicalmente la influencia telúrica que en México aumenta la presencia del indio. Sin embargo, algo sí parece concedernos, a pesar de todas las restricciones, pues a fin de cuentas, según ha ocurrido tantas veces en la historia, México puede "dilapidar su herencia" o puede acrecentarla. Y es posible que a partir de lo que ha heredado logre una cultura original enteramente propia.

HETERÓNOMA

Dícese que es heterónomo aquello que no tiene la autoridad o la razón de ser en sí mismo. Existen ciencias a las que se da este nombre porque han nacido para auxiliar a otras y en ellas está su justificación; y conocida es la distinción de Kant entre las éticas heterónomas —aquellas en que la voluntad y el acto carecen de libertad por hallarse determinados por un objeto dado y concreto de nuestra apetencia— y la ética autónoma, en la que la voluntad se da a sí misma una ley y sólo a ésta se somete, acatándola como norma general (*cf. Fundamentación de la metafísica de las costumbres,* sección tercera).

Hay gobiernos heterónomos que están sometidos a otros más poderosos, y por último son culturas heterónomas aquellas que no han brotado del suelo propio y viven supeditadas a otra, que puede ser aquella de la cual han nacido u otra en la que reconocen un modelo o una autoridad.

México, se dice, puede servir como ejemplo de ambas actitudes. A partir del siglo XVI vive de la cultura española que le dio el ser y en el siglo XIX se supedita voluntariamente a Francia, en quien reconoce un modelo. ¿Y acaso no imita actualmente la civilización, que no cultura, yanqui? Y esto en un grado tal que según un antropólogo si bien "en tres siglos de sujeción al español no se efectuó la adopción total de los elementos de cultura de éste, en cambio, en un periodo menor de cuarenta años una considerable parte de la población de México se ha convertido en usuaria de elementos tomados de la civilización norteamericana".[37]

Así, la cultura mexicana es heterónoma no sólo porque se recibiera como una cultura ya hecha (religión, idioma, costumbres), que nos viéramos obligados a aceptar, sino

porque aún después, cuando ya no había presión política, esta cultura vive de las formas extrañas que importa en vez de producir las propias. México, y América, adquieren durante la Colonia la mala costumbre de recibirlo todo hecho y ni aun la independencia política logra hacerles perder el hábito. Después de todo es más fácil adaptar, cuando menos aparentemente, la circunstancia a la cultura (imitar) que la cultura a la circunstancia (crear).

Una cultura heterónoma, dependiente la llama Zea, se distingue por el afán de "querer ser en todo semejante a su modelo". Afán que puede llevar al absurdo de rechazar lo propio por distinto (¿cuántas veces no habremos oído que nuestro mal fundamental es el malinchismo?) y a empeñarnos en aniquilarlo para lograr cierto parecido con el modelo. En suma, esta categoría nos convierte en una rareza antropológica, en una de esas sociedades "que parecen tener un verdadero complejo de inferioridad con respecto a otra determinada, y consideran todo aquello que posee la sociedad que admiran como superior a los elementos correspondientes dentro de la propia cultura".[38] Con la salvedad de que en nuestro triste caso ni siquiera tendríamos esa cultura propia.

Somos, pues, culturalmente los imitadores serviles de Europa. Si el concepto de *sucursal* afirmaba la servidumbre cultural mexicana durante la Colonia, el de *heterónoma* considera que esta servidumbre llega hasta el presente.

"Europa tiene mucho que enseñarnos y nosotros mucho que aprender de ella y del resto del mundo donde haya cultura y pensamiento *vivo*… Acerquémonos a Europa."[39]

Pero ¿es posible que una cultura sea absoluta y continuamente una imitación de otra? ¿No es éste un absurdo?, y aun si pudiera ser, ¿no implica esta imitación cuando menos una cierta comprensión del valor de la cultura? ¿No hay ya una incipiente actividad en el hecho de vivir una cultura o de escoger, para imitarla, esta o aquella cultura?

Pero, sobre todo, ¿es imitación servil la característica cultural de México?

COLONIAL

Una cultura colonial no significa, por lo pronto, sino la forma cultural propia de una colonia. Pero tras este sentido evidente hay, como en los otros conceptos, una intención de rebajar la cultura a la que se aplica. Y el hecho de que se diga ahora, después de más de un siglo de independencia política, que la cultura mexicana es una cultura colonial, significa que seguimos dependiendo en este aspecto de Europa. Los pueblos americanos quedan así en "categoría de sociedades que no han creado cultura sino que la reciben hecha de todos los focos culturales del mundo",[40] siendo en consecuencia su clima cultural tan raquítico que el hombre culto americano es siempre un colono, cuya nostalgia se vuelve continuamente a la patria de origen.

Las colonias son siempre, además, por grande que sea su importancia económica o estratégica, meros territorios secundarios. El colono, por el hecho de serlo, parece

sentirse disminuido frente al hombre de la Metrópoli. "Se siente inferior porque teme quedar fuera del mundo que hasta entonces ha considerado como lo universal por excelencia."[41]

Las antiguas colonias anglosajonas reaccionaron contra este sentimiento tratando de producir cosas mayores que las de Europa, confundiendo, un poco infantilmente, la calidad con el tamaño. El hispanoamericano, en cambio, se ha dedicado a la imitación de la cultura europea sin distinción, inundando así su conciencia de europeísmo y olvidándose en el proceso de sus propios valores, de su propia belleza. Oculta la realidad bajo un brillante barniz de cultura europea. "Imita en su país las formas de la civilización europea para sentir que su valor es igual al del hombre europeo",[42] afirmación que nos hace volver al principio del capítulo.

En cierto sentido, el concepto de *colonial* viene a resumir todos los anteriores, puesto que como *sucursal* implica esa nota, de inserción reciente, de superficialidad y de retroceso con respecto a la Metrópoli. Se refiere, como *heterónoma,* al servilismo y a la imitación extralógica; como *heredada,* tiene el significado de una cultura que se recibe hecha y por último, como *criolla,* permite suponer cuando menos una cierta transformación de lo recibido por la influencia poderosa del medio.

Pero el problema con el que se inició el estudio de esas categorías sigue en pie. México fue una colonia y le fue impuesta la cultura de sus conquistadores; ahora bien, ¿significa esto que se ha limitado a imitar pasivamente o es posible que haya puesto algo de sí en esta cultura?

---

1 *Cf.* (253).

2 *Cf.* (261).

3 Carlos M. Ibarra (105), pp. 28 y 192.

4 (179), p. 22.

5 *Ibid.,* p. 15.

6 *Cf.* (253), § 1-2.

7 (231), p. 146.

8 Así, por lo menos, lo califica Gerbi —(81), p. 165—, quien recuerda que el otro nombre dado a los criollos era el de "mancebos de la tierra".

9 (179), p. 10.

10 *Ibid.,* p. 20.

11 *Ibid.,* p. 68.

12 *Ibid.,* p. 58.

13 *Id.*

[14] Jorge Carrión (35), p. 10.

[15] Ralph Linton (122), pp. 283 y ss.

[16] Jorge Basadre (21), p. 200.

[17] Antonello Gerbi (81), p. 166.

[18] Samuel Ramos (179), p. 19.

[19] *Cf.* (124), § 5.

[20] *Cf.* (23).

[21] (105), p. 141.

[22] *Ibid.,* p. 147.

[23] *Cf.* (253), § 17.

[24] (105), p. 192.

[25] Ramos da esta definición de la cultura criolla en un artículo aparecido después de su libro (181), p. 180.

[26] *Cf.* (105), p. 29.

[27] Samuel Ramos (179), p. 32.

[28] César Garizurieta (80), pp. 177-198.

[29] Ralph Linton (122), p. 379.

[30] (105), p. 52.

[31] *Ibid.,* p. 121.

[32] *Ibid.,* p. 29.

[33] César Garizurieta (80), pp. 177-198.

[34] (188); *cf.* (253), § 20.

[35] (191).

[36] *Cf.* (256).

[37] J. de la Fuente (67), pp. 439 y ss.

[38] Ralph Linton (122), p. 387.

[39] Bernardo Ponce (174).

[40] Alfonso Reyes (188), p. 17.

[41] *Cf.* Leopoldo Zea (253), p. 103.

[42] (179), p. 53.

X. LA TEMPORALIDAD

HAY UN rasgo característico que se presenta a todo lo largo de la filosofía de la historia o de la cultura; desde san Agustín hasta Toynbee, con la sola excepción de Hegel todos los filósofos de la historia han sido dados a profetizar. Pero esta tendencia es llevada a su extremo por quienes se han dedicado en una u otra forma al estudio de la circunstancia mexicana.

Puede decirse que no hay un solo autor que al tratar, aun cuando no sea sino incidentalmente, de la cultura mexicana no dedique algunas cuartillas al asombroso porvenir que le espera. Todos, sin excepción, hacen alguna referencia al futuro; la cultura mexicana es la del porvenir, la del mañana, la cultura que está por hacerse, en ciernes, pero ninguno la da por hecha. Debo hacer constar, sin embargo, que esta retórica profética no se limita a México, sino que abarca toda América. "Si, por desgracia, la vieja Europa llegara a su ocaso, su herencia de cultura, de humanismo, de crítica libre y de libre creación encontraría en América Latina depositarios dignos de conservarla y de hacerla fructificar"…[1]

Por más que los geólogos afirmen la antigüedad del continente, para el mundo América será siempre el "Nuevo Mundo". Cuando entra en la escena de la historia universal, se le tiene ya asignado un papel: el de utopía. A pesar de las características sanguinarias y bárbaras que revisten las altas culturas indígenas de América, el europeo se empeña en ver en ella ese mundo perdido del que ya hablaba Platón. Para Europa, mejor dicho, para todos los que han desesperado de ella, América ha sido siempre la tierra del futuro y, por ello mismo, de la esperanza. Y si se la llama Nuevo Mundo es porque se ve en ella la posibilidad de llegar a ser otra Europa, purificada de todos sus errores.

Tan convencido estaba el europeo de que "no en vano sino con mucha causa y razón éste de acá se llama Nuevo Mundo, no porque se halló de nuevo sino porque es en gentes y cuasi en todo como fue aquel de la edad primera y de oro, que ya por nuestra malicia y gran codicia de nuestra nación ha venido a ser de hierro y peor",[2] que quien esto escribiera trató de realizar la utopía de Moro en sus fundaciones de Michoacán, como lo intentaron también los jesuitas en sus estados del Paraguay.

Obvio es decir que esta juventud de América, este querer ver en ella el continente del futuro, está siempre íntimamente unido a la idea de renovación, idea que quizá se remonte a un monje cronista, Radulfo Glabro, quien hacia el año 1 000 presagió la

grandeza de Occidente (Cristo crucificado daba la espalda a Oriente, mientras que ante sus ojos se extendía Occidente) y dio origen con ello a la teoría del sucesivo florecer cultural que va de oriente a occidente —Asia, Europa y, por último, América—. América es el continente hijo de Europa, el heredero de su cultura que ha de llevar ésta a cimas insospechadas. "Nosotros, los hombres, esperamos que lo que no han conseguido la cultura introspectiva del Oriente ni la extravertida de Occidente, lo logrará la fusión integralizadora de las dos."[3] "Lo que el mundo requiere de nosotros es una nueva y grande síntesis de la cultura y la historia."[4] Es más, si siempre se creyó en el futuro de esta tierra, en los tiempos de posguerra, en que Europa parecía estar en trance casi agónico, se llegó a decir que era la coyuntura propicia para librarnos del yugo cultural europeo. La última guerra despertó en muchos un furor profético y creyendo ver el fin de Europa vieron también cómo América lograba realizar todos los anhelos humanos.

En América, suelo propicio, dicen que surgirá una "cultura insofisticada" que será la más alta de todas las habidas. Pero mientras algunos piensan que surgirá como una recreación, una renovación de la cultura occidental, otros creen que América debe zafarse, como quien se zafa de un estorbo, de la cultura europea y proceder, ya sin trabas, a la creación de una cultura propia.

> Surgirá del otro lado del mar una nueva cultura original, alimentada psicológicamente no sólo de raíces europeas, sino también de las indias y africanas. Responderá al espíritu del continente, probablemente no será espiritual, sino religiosa, social y práctica, como era la de los incas. Pero para que esta cultura surja es un requisito previo la desaparición de la cultura colonial.[5]

¿Por qué acaba por sonar a falsa esta continua repetición del estupendo futuro de América? Se diría que la frase "América, tierra del porvenir" es ya sólo un lugar común, obligado en todo discurso, una frase vacía en la que no creen ni quien la dice ni quienes la oyen.

Pero, a poco que recapacitemos, esta insistencia en predecir el mejor de los futuros para la América española trae a la memoria la infantil insistencia del "cuando yo sea grande". Como en el caso de los niños, lo verdaderamente nuestro parece ser un simple proyecto. Actitud que puede llevarnos, como advierte Zea,[6] a no querer ser sino eso, a despreocuparnos de nuestras responsabilidades y a afirmar que no tenemos pasado, sólo futuro, a fin de encubrir con ello una íntima desilusión.

España, y con ella Europa, nos juzgó capaces de realizar todo lo que ella no había logrado, y esta confianza del europeo en el destino de América acabó por ser compartida por los americanos. Pero el tiempo ha pasado y no creemos haber realizado ni siquiera una mínima parte de lo que se esperaba de nosotros. El hablar de juventud, de porvenir, puede aliviar hasta cierto punto el desasosiego producido por el "conflicto entre lo que se quiere y lo que se puede", al que se refiere Samuel Ramos.

En suma, ¿no es esta afirmación de que "América es el continente al que corresponde ahora recoger la antorcha de la cultura", un engañarnos a nosotros mismos pensando que el futuro traerá lo que hasta ahora no hemos logrado?

Partamos de los hechos. Es innegable que, como dice Alfonso Reyes, "llegamos tarde al banquete de la civilización". La Conquista y la Colonia, al destruir las formas culturales existentes e imponer una cultura diferente, forzaron a empezar de nuevo. México no nace en el pasado indígena sino en los años de la Colonia en los que se vio obligado a asimilar lo que a Europa le había llevado siglos crear. Aunque no hubiera en México más cultura que la imitada o asimilada, esto presupone ya un enorme esfuerzo. Después, cuando al parecer habíamos alcanzado el nivel cultural de Europa y la independencia política hacía esperar que se lograría la plenitud —Zea dice que en este momento se creyó haber convertido la utopía en realidad, pues se pensó que bastaba romper con la cultura impuesta para que surgiera un hombre nuevo y, con él, una nueva cultura racional y universal—,[7] se interpusieron los largos años de guerras civiles. De ahí que si México no ha creado una cultura pueda esperarse que lo logre en el futuro.

Este último razonamiento puede objetarse fácilmente, pues las guerras no han impedido nunca la evolución cultural. Europa es el continente más belicoso y sin embargo ha creado una cultura que se considera paradigma. Por lo tanto, si México carece de pasado cultural y de obra propia la causa debe ser otra. Pero, y con ello llegamos a algo esencial, ¿es acaso verdad que México no tenga pasado ni presente sino sólo futuro por lo que hace a la cultura? ¿Es la Colonia un simple periodo de aprendizaje o aparecen ya en ella ciertas modalidades culturales muy nuestras que se repiten ininterrumpidamente hasta nuestros días? ¿Somos realmente un pueblo joven, y, si lo somos, qué sentido tiene esta afirmación?

Pensemos, por lo pronto, en que resulta extraño hablar de juventud respecto a un pueblo fundado por hombres que pertenecían a una cultura varias veces centenaria. El emigrante del siglo XVI es culturalmente viejo, "y los indios y los negros lo son también a su manera".[8] Llevamos, pues, el peso de un doble pasado y no es posible hablar de una juventud antropológica; "desde ese punto de vista —como afirma Rivet—, la noción de juventud carece de sentido, pues es evidente que todos los hombres de la tierra cuentan con un pasado análogo".[9] Pero, según dice más adelante, son pueblos viejos aquellos "que tienen tras de sí una tradición propia e ininterrumpida de civilización o bien aquellos cuya civilización se ha beneficiado de la aportación de otras civilizaciones anteriores sin ruptura de continuidad". De ahí se seguiría que la cultura de un pueblo joven o no le pertenecía originalmente o hubo en cierto momento una ruptura en ella.

Zavala en cambio piensa que la "novedad no radica propiamente en el hombre o en la civilización del continente, sino en que la vida se desenvuelve en otro cuadro natural, en sociedad distinta, en el nuevo crucero de influencias y creaciones de cultura".[10]

Ambas descripciones de lo que es un pueblo joven se ajustan a México, pero también nos hacen ver que ser joven no significa carecer de pasado. Es más, su tarea es dual y en ella "la tradición y la novedad desempeñan papeles paralelos".

Si México tiene verdaderamente el porvenir que le auguran, sólo lo tiene en la medida en que presente ahora, cuando menos en embrión, la cultura que espera. Una cultura es

siempre, en gran parte, tradición, y sin historia no hay cultura posible. Su contenido, en cualquier punto de su evolución, "sólo puede explicarse en términos de su pasado".[11]

Se comprende de suyo que en este momento, al hablar de cultura, no me refiero a la cultura básica sino a las formas culturales superiores. Todo grupo humano, por alejado de la cultura que parezca, ha formado un conjunto de respuestas frente a los problemas que su hábitat le plantea. Y es precisamente a este conjunto de soluciones a lo que llamamos cultura básica. Pero el problema del futuro cultural de México tiene un matiz diferente. Obligado por las circunstancias a adoptar las formas culturales europeas, México pasó de un salto a formar parte de los países de cultura superior. Primero como receptor de ésta y en la actualidad como supuesto escenario de una nueva síntesis cultural. Pero esta síntesis no podrá lograrse, en mi opinión, ni ahora ni nunca si México no ha asimilado, hasta convertirla en algo propio, la cultura recibida. Lo que este país pueda significar en el futuro está en relación directa con lo que haya significado y signifique culturalmente.

Somos efectivamente un pueblo joven que en cuatro siglos de vida ha asimilado —o imitado— una lengua, una religión y una concepción de la vida que no tenían relación alguna con su suelo y que habían sido penosamente elaboradas a través de milenios por otros pueblos.

Culturalmente nacimos en la Colonia, a partir de las formas más elementales —si se quiere— de la Metrópoli y de las pocas formas indígenas a las que se permitió sobrevivir. Pero si entonces no se realizó la adecuación —entre la cultura española y el nuevo ambiente o entre la cultura indígena y la española—, si no tenemos un pasado cultural, tampoco tendremos el futuro que nos prometen.

Pero veamos ahora el otro aspecto de esa identificación entre América y el porvenir, pues no siempre se ha visto en ella una utopía. Para algunos —y son muchos los nombres ilustres que se podrían citar aquí—, América es la tierra del futuro por la simple y llana razón de que carece tanto de pasado como de presente. Siendo un continente recién surgido de las aguas, su estado es todavía tan acuoso, tan embrionario, que el hombre se mantiene en él precariamente. Los descubridores y conquistadores no pudieron estar más equivocados. Llevados por el entusiasmo natural de su empresa, vieron un Eldorado en lo que no era más que un pantano lleno de sanguijuelas y reptiles, una tierra tan insalubre que todos los hombres y animales que a ella llegan degeneran sin remedio. Innecesario resulta añadir que en tal suelo viene a ser imposible forma cultural alguna. Nace así la "calumnia de América" que, como vimos, provoca la airada indignación de los criollos, pero que encuentra eco en los círculos intelectuales de Europa. Calumnia que puede presentar dos modalidades, pues si hay quienes afirman que tanto el suelo como los pobladores son deformaciones de la naturaleza —Buffon, Pauw—, otros, más magnánimos, conceden cuando menos cierta bondad a la tierra, aunque nieguen toda capacidad creadora a sus habitantes.

Así, Kant afirma, sin dar mayor fundamento, que "el pueblo de los americanos no es susceptible de forma alguna de educación", y páginas más adelante recalca que "México y el Perú no son susceptibles de cultura alguna".[12]

Pero quizá el más famoso de los juicios negativos sobre América sea el de Hegel, para quien no es otra cosa que un hecho natural, pues todo lo que en ella acontece en el terreno espiritual surge de Europa. "América es un anexo que ha absorbido la superabundancia de Europa." Hasta ahora, nuestro continente ha mostrado ser física y espiritualmente impotente y si bien puede decirse que tal vez algún día sea el centro de gravedad de la historia universal, tal posibilidad es tan lejana, tan nebulosa, que Hegel acaba por desentenderse de este "país del porvenir", pues no es función del filósofo la de hacer profecías.[13]

En resumen, confrontando la primera opinión —optimista— con la segunda —tan pesimista—, vemos que, sin embargo, ese hincapié en el futuro de América encubre una misma actitud de duda respecto a su capacidad. Cuando el juicio sobre nuestra realidad resulta adverso o cuando ésta no se ajusta a nuestros deseos, la salida más fácil es la hegeliana: se trata del futuro y sólo éste podrá decir si nuestra condenación o esperanza estaban o no justificadas.

---

[1] Paul Rivet, "Sur l'Amérique Latine. Propos d'un ami", *Annales. Économies. Sociétés. Civilizations,* París, octubre-diciembre de 1918, p. 400; cit. por Silvio Zavala (251).

[2] Vasco de Quiroga; cit. por Silvio Zavala (249), p. 20.

[3] Till Ealing (52), p. 9.

[4] Alberto Zum Felde (261), p. 47.

[5] Hermann Keyserling (113), p. 356.

[6] *Cf.* (253), § 16.

[7] *Cf. ibid.,* § 37.

[8] *Cf.* Silvio Zavala (249), p. 62.

[9] (191), II.

[10] *Cf.* (249), p. 62.

[11] Ralph Linton (122), p. 370.

[12] *Menschenkunde, oder philosophische Anthropologie nach handschriftlichen Vorlesungen,* F. C. Starke (ed.), Leipzig, 1831, p. 353.

[13] (98), pp. 189 y ss., 200 y 402 y ss.

XI. LAS CATEGORÍAS DE COMPLEJIDAD

MÉXICO es —lo hemos visto ya a lo largo de este estudio— un país eminentemente contradictorio, tanto que la solución de sus problemas no se presenta nunca en forma clara y distinta; hemos de escoger siempre entre varias respuestas que se oponen generalmente sin conciliación posible.

Veremos ahora una nueva concepción acerca de esta paradójica cultura. Las categorías que van a analizarse son, como "criolla", categorías desconocidas hasta ahora en la filosofía de la cultura y, como aquélla, parecen representar un intento de afirmar un valor propio. Ambas concepciones rechazan que el problema de la cultura mexicana haya de plantearse en términos de una alternativa entre lo europeo y lo indio, y acuñan nuevos giros para revelar su complejidad original.

Tomando ésta como punto de partida, hace algún tiempo que ha empezado a decirse que nuestra cultura es una cultura "mestiza" o, cuando el autor en cuestión no quiere comprometerse demasiado, que es una cultura "matizada", "fusionada" o "de síntesis".

Cualquiera de estos términos causa extrañeza al ser aplicado a una cultura, y no porque las culturas no sean el resultado de una fusión, síntesis o mestizaje, sino más bien por todo lo contrario. En todas se presenta siempre, como sostiene Dempf,[1] el problema de decidir entre lo genuino de ellas y lo que de otras han recibido. Problema difícil de resolver, según agrega. En efecto, no existe —ni ha existido nunca— una cultura que pudiera llamarse "pura". "Si todo grupo humano hubiera tenido que evolucionar por sus solos esfuerzos, el progreso habría sido tan lento que es dudoso que cualquier sociedad estuviera a estas fechas colocada más allá del nivel de la antigua Edad de Piedra."[2] La *difusión*[3] cultural es, por lo tanto, un fenómeno histórico que explica la mayor parte de las culturas contemporáneas, y puede decirse que las más ricas entre ellas son justo las compuestas por más capas étnicas. La propia cultura occidental no es sino una síntesis, grandiosa, de elementos disímiles que proviene de todas direcciones. Pero si no hay cultura que no sea el resultado de una fusión; si Scheler, por ejemplo, insiste en que, por regla general, toda alta cultura representa una *mezcla* y no una simple adición "de culturas preponderantemente autóctonas, matriarcales, animistas y culturas patriarcales, con tendencias a difundirse por anchos espacios y a ejercer el comercio lejano, activas y personalistas",[4] lo que parece ser justo el caso de México, ¿por qué no se nos considera un caso más y por qué sólo se aplica este tipo de categorías a las culturas de América?

Creo que estos conceptos —aplicables, teóricamente, a cualquier cultura— se aplican de hecho sólo a aquellas en las que los elementos componentes pueden distinguirse todavía con claridad; debido tal vez a que estos elementos sean díscolos (como dice Alfonso Reyes) o quizá a que el conflicto entre uno y otro no ha encontrado solución aún.

Antes de entrar en materia, quisiera hacer notar que los términos *fusionada* o *de síntesis* son términos de uso ambiguo, pues tan pronto se refieren a la unión entre las culturas de españoles e indígenas, que es el problema que nos interesa, como a la fusión o síntesis de las culturas de Oriente y Occidente. Por lo que se refiere a esta última teoría —muy reciente, según nos advierte Silvio Zavala—, ha querido presentar a México y en general a la América hispano-indígena "como un puente entre Occidente y Oriente. Como antecedente histórico podría recordarse a los misioneros del siglo XVI, que auguraban la extinción próxima de los indios y creyeron que la tarea final sería evangelizar la China; idea que se unía a la de la peregrinación del cristianismo de Oriente a Occidente".[5] Se trata, pues, del renacimiento de la profecía mencionada en el capítulo anterior y que, aplicada a la cultura mexicana, haría de ella un último momento del devenir histórico mundial.

Aclarado esto, podemos pasar a la cuestión principal. Considero que el empleo de cualquiera de estos adjetivos parte de un supuesto: la supervivencia de la cultura aborigen, misma que niegan quienes sostienen que la cultura de México es una cultura de imitación.

"Lo propiamente americano —nos dicen los 'mesticistas'— consiste en el descubrimiento y circulación de los valores indígenas, en la adaptación de los europeos al medio extraño."[6]

Pero, a pesar de partir del mismo supuesto, estos términos ofrecen diferencias fundamentales y parece posible establecer una gradación entre ellos.

MATIZADA

Éste es el que podríamos considerar como término menor, pues implica la influencia indígena en una proporción mínima.

Después de las largas y violentas disputas de fines del siglo pasado y principios de éste, cuando la cuestión se planteaba, como ya vimos, en forma de alternativa, en la actualidad tanto hispanistas como indigenistas parecen acercarse a un justo medio. Si los liberales aceptan que no todo fue malo en la obra de España, los conservadores reconocen que en la cultura mexicana puede advertirse un cierto "matiz" indígena.

De acuerdo con esta concepción, nuestra cultura es una cultura hispánica, pero no simplemente "una España trasplantada al suelo americano", sino un ritmo distinto "a pesar del tronco secular común". Y es distinta, sobre todo, por la influencia indígena, apreciable en especial en el arte religioso del siglo XVI. Lo que no implica, por otra parte,

que la contribución del indio, étnica y cultural, se limite a la época de colonización. "De él se desprenderían tanto simientes de primitivismo como finas disposiciones creadoras."[7]

Se trata, pues, de una teoría que se funda en la bien conocida tesis que sostiene que cuando dos culturas entran en contacto la superior anula a la inferior casi por completo. En el caso mexicano se añadiría a esto el deliberado propósito de aniquilación que abrigaban los conquistadores. En realidad, más que de un contacto entre culturas, debe hablarse aquí de un choque cultural, que Alfonso Reyes considera como el "choque del jarro con el caldero". En consecuencia, lo indígena fue destruido y quedó convertido en meras "memorias nebulosas, instintos, deseos y anhelos".[8]

El concepto de cultura *matizada* no implica, por lo tanto, una fusión o un verdadero mestizaje cultural, sino más bien una vaga influencia que el indio ha ejercido durante cuatro siglos. La cultura indígena desapareció, pero lo indígena, convertido en algo subconsciente, deja su huella en la circunstancia mexicana. Decir que en la cultura de nuestro país hay matices indígenas no es pues decir mucho. Es hacer una concesión, más aparente que real, a lo aborigen. Se reconoce tan sólo que en esta cultura europea trasplantada, el indio, dueño de una mentalidad diferente, ha impreso ciertos cambios mínimos, pero la cultura sigue siendo, en general, una modalidad de la cultura occidental.

Nuestro problema parece ser ahora el preguntarnos si es verdad que lo indio sea sólo un matiz. ¿Se queda lo indígena en una mera influencia o es un elemento integrante —e imprescindible— de la cultura mexicana? ¿Ha habido o no una transculturación?

FUSIONADA

Pudiera decirse que quienes mantienen que la cultura mexicana es una cultura *fusionada* se basan en la teoría antropológica que afirma que, cuando dos pueblos entran en contacto, "las sociedades en un principio distintas, y sus culturas, se fusionan para formar una nueva sociedad y cultura".[9] Para que ello sea posible sólo es necesario que las dos culturas estén niveladas; lo que es un hecho cuando "la superioridad numérica normal del vencido puede contrarrestarse de una manera considerable por el mayor prestigio de los conquistadores, de tal modo que las dos culturas están en iguales condiciones en lo que toca a su respectiva contribución a la nueva cultura…"[10] Se toman, pues, de una y otra aquellos elementos que se adaptan mejor a la circunstancia especial que da origen a esta fusión. Aunque no falta quien diga que en el caso de México ocurrió justo lo contrario pues se aceptó "lo malo de los indios y lo peor de los españoles".

Ahora bien, ¿puede decirse que en México se ha realizado ya esta fusión? La opinión más generalizada es afirmativa y así Linton, por ejemplo, dice que "los sistemas sociales mexicanos modernos son todos una mezcla de moldes españoles e indígenas, modificados y reinterpretados".[11] Se considera que la nota característica del siglo XVI fue

la superposición de culturas, seguida por la fusión, que es ya un hecho consumado a partir del siglo XVIII.

Como puede advertirse claramente, este término se opone en cierta forma al anterior, pues mientras quienes afirman que se trata de una cultura con un "matiz" indio conceden solamente una precaria conservación, no intencional, de la cultura indígena, este último concepto sostiene que ésta sobrevivió y se transformó en un elemento tan importante como el español dentro de la nueva sociedad.

DE SÍNTESIS

Sabemos que en la época precortesiana los pueblos indígenas distaban mucho de formar una unidad. México era un mosaico de culturas que, si bien emparentadas, se mantenían separadas por odios étnicos irreconciliables. Fue precisamente esta desunión la que permitió que un puñado de españoles se adueñara del territorio, y fue la Colonia la que logró hacer de todas las tribus un solo pueblo. Durante la dominación española desaparecieron, al aniquilarse las distintas culturas, los particularismos tribales, pero persistió aquello que era común a todos los grupos indígenas y que podríamos llamar su esencia. La cultura mexicana, nacida en la Colonia, sería en consecuencia el resultado de la síntesis de esta esencia indígena y las formas culturales españolas. El nuevo ambiente forzó al colonizador a modificar su cultura y, cuando esto no era suficiente, a adoptar ciertas modalidades de la cultura aborigen traduciéndolas, por así decirlo, al castellano.

Por lo tanto, este término, lo mismo que el anterior, considera que la transculturación fue posible. Al entrar en contacto las dos culturas, su unión fue inevitable, dándose origen a una nueva forma cultural distinta de ambas, aunque de las dos participe. Pero este concepto no determina si, como en el caso anterior, ambos elementos son igualmente importantes, o si uno prevaleció sobre el otro. La observación puede hacernos sostener que la cultura española logró dominar en muchos aspectos a lo indio, pero esta conclusión es una conclusión histórica que no puede deducirse del adjetivo mismo.

El concepto de cultura *de síntesis* podría tenerse quizá por un concepto dialéctico; si el de *fusionada* implica un hecho consumado, el término de que ahora se trata parece referirse a un proceso dinámico, a una síntesis que se inicia en el siglo XVI y que todavía está en marcha.

MESTIZA

¿Qué es una cultura mestiza? Como ya dije, es posible sostener, con gran generalidad, la regla de que toda alta cultura es el producto de una mezcla y, sin embargo, el concepto de cultura mestiza no aparece nunca en la filosofía de la cultura. Se aplica, como el de cultura criolla, a una realidad específica: la cultura mexicana.

Como en aquel caso, se toma como referencia inmediata un hecho biológico y se asienta que, si hay hombres mestizos, también puede haber culturas que lo sean. Pero desde el primer momento llama la atención que ambos términos —criolla y mestiza—, a pesar de ser étnicos, tienen una fuerte connotación cultural. Si criollo es el hijo de metropolitanos que nace en una colonia, también la palabra *mestizo* tiene un sentido muy peculiar. El término viene de mixto, esto es, lo que resulta de una mezcla, lo que admite en su composición un elemento extraño; lo impuro, en suma. Mestizo es el hijo de una unión exogámica, pero única y exclusivamente el hijo de blanco y una raza de color, lo que vulgarmente se llama una raza inferior. Ahora bien, para que una raza sea considerada inferior influye el color de la piel, pero también el grado de adelanto cultural que esa raza haya alcanzado.

Los indígenas reunían, frente al juicio de Europa, ambas notas. No sólo eran de piel más oscura, sino que su cultura presentaba rasgos inequívocos de primitivismo. De ahí que se haya llamado mestizo al hijo de español e india. Paralelamente, se podría dar este nombre a la cultura que fuera el resultado de una mezcla entre una cultura superior (europea) y una inferior (aborigen).

En México, el mestizaje humano es un hecho, al grado de que si puede hablarse de una tendencia hacia la homogeneidad racial, lo sería hacia el mestizaje. Pero con el mestizaje cultural no ocurre lo mismo, pues son muchos los que sostienen que éste no ha existido jamás. "Es cierto que hubo un mestizaje, pero no de culturas, pues al ponerse en contacto la de los conquistadores con la de los indígenas, la cultura de éstos quedó destruida."[12]

A decir verdad, este concepto de la cultura mexicana como cultura mestiza es reciente. Durante siglos hubo la impresión de que la cultura india había sido exterminada y sólo a partir del encumbramiento político del mestizo —y muy posiblemente por razones políticas— se empezó a hacer notar la influencia e importancia de lo indígena en la cultura nacional. Desde luego, si el mestizaje cultural existe, es contra la labor y el designio del conquistador, por más que éste observara cierta flexibilidad "frente a determinados aspectos de la cultura indígena".[13] El español, soldado o encomendero, no fue partidario del exterminio de la población indígena, pero sí trató de acabar con sus manifestaciones culturales por un doble motivo, político y religioso.

Es evidente que la conservación del idioma y las costumbres de cualquier pueblo sometido les hace conservar una cierta unión, y la unión, mientras más fuerte sea, más hará que los levantamientos sean posibles. Pero, en el caso de México, existe el hecho de que los españoles no hayan considerado nunca sus colonias como meras factorías, como simples depósitos de materias primas. Para España, las colonias fueron siempre pueblos que la Providencia había puesto en sus manos para hacerles conocer la doctrina de Cristo. Para el español, la Conquista tuvo siempre algo de cruzada. Y, si en un principio fue su religión la que le impidió atentar contra la vida de los vencidos, bien pronto se convenció además de que éstos eran la mayor fuente de riqueza de las colonias.

Hubo, en consecuencia, una aparente desaparición del idioma, la religión y las costumbres indígenas a favor de las modalidades europeas. Pero esta desaparición fue

siempre más aparente que real; el indio, tomando ejemplo de los mismos españoles, decidió "obedecer, pero no cumplir". En ello lo ayudó su indiscutible superioridad numérica frente al conquistador y como no estuvo dispuesto nunca a abandonar su cultura, adoptó frente al amo la cultura que éste le impuso, pero una vez lejos de su mirada volvía a ser él mismo.

Era tan fuerte el arraigo de su cultura en el espíritu indio, que el colonizador tuvo que poner en juego todos sus recursos para lograr siquiera una apariencia de cultura europea. En efecto, en los dos grandes virreinatos, levantados ambos entre las ruinas de las más altas culturas indígenas, el español volcó, por así decirlo, toda su cultura. Se diría que para ahogar las manifestaciones indígenas el español tuvo que inundar el territorio con su propia cultura. Mientras en el norte o en el extremo sur, donde no existían pueblos civilizados que hicieran resistencia al avance europeo, la cultura española se retrotrajo a sus formas más elementales, las capitales virreinales contaron, casi desde su fundación, con universidades, imprentas y colegios. Podría decirse que en el caso de México y Perú, no se cumplió la teoría antropológica de que "la cultura donante nunca se ofrece totalmente a la sociedad receptora".[14]

Sin embargo, se dice que la cultura europea quedó superpuesta y que "con o sin el conocimiento o consentimiento de los dominadores, las formas de la cultura indígena [trataron] de subsistir y lo [lograron] en cierta medida".[15]

Vemos, pues, que el mestizaje es cuando menos posible y así, lo que más llama la atención de los observadores extranjeros es nuestro "perfil indígena". Northrop, por ejemplo, al hablar de nuestra cultura afirma que el mestizaje se logró desde el siglo XVI, pues la cultura colonial "no es una simple copia de formas europeas importadas, sino una creación original".[16] La segunda etapa de la cultura mexicana (la primera fue la aborigen) se convierte así "en algo precioso y excepcional" por obra de los elementos indios,[17] pues son su intuición estética y su apreciación del color y de la forma las que hacen de las iglesias algo único.[18]

Y para Romanell resulta "más significativo que el hecho biológico del mestizaje de *algunos* latinoamericanos el que *todos* sean mestizos culturales",[19] formados dentro de una cultura que sólo es parcialmente europea, pues hay en ella un componente indio y, en grado menor, uno negro. Sin embargo, algo más adelante, el uso de un adjetivo, *híbrido,* de connotación tan desagradable, delata que en Romanell existe la conciencia de un desgarramiento íntimo en el seno de nuestra cultura, aunque trata de paliar tal efecto diciendo sólo que, "por hipótesis, una cultura mestiza o híbrida no puede ser… armónica". Como en el mestizo mismo, en la cultura de México sigue viva la lucha entre dos sangres.

Ocurre además con el mestizaje algo muy significativo, pues aun aquellos que niegan su posibilidad llegan a reconocerlo en un momento dado. Poco hay que agregar a la explícita frase de Ramos citada más arriba (nota 12); y como él, Zum Felde —que sostiene que ningún mestizaje ha probado tener características de expresión cultural—[20] se ve obligado a reconocer que el tipo hispanoamericano de Chile o de México es un tipo

mucho más definido que el de la región cosmopolita platense, porque en aquellos lugares (en México especialmente) se produjo un mestizaje cultural. Los indios de nuestro país son para este autor un ejemplo de que "en la sangre indígena pueden guardarse, a través de los siglos de callado sometimiento a una civilización que no se ha asimilado a sus criaturas, es decir, que no ha podido cambiarles el alma ancestral, los atavismos profundos y tenaces".[21]

El mismo fenómeno se presenta en Zea, quien afirma implícitamente el mestizaje al decir de América que es una conquista conquistadora, pues "el mundo cultural europeo se va cambiando al tocar el mundo que parece haber conquistado; al tocar esta tierra se transforma pues lo americano va imponiendo su sello". No obstante, bien pudiera ser que lo "americano" que Zea menciona se refiera a lo criollo y no al mestizaje (como siempre el problema parece residir en el grado en que lo indígena actúa sobre lo europeo), aunque justo el hincapié hecho en la atracción del mundo indígena, y en el sentirse abandonado por la cultura que hasta entonces se creía única, hace pensar inevitablemente en algo más que en un acriollamiento de la cultura europea que va así asemejándose "a ese mundo que ha tratado vanamente de cubrir". Aun el cristianismo —tal como es practicado por los indios— resulta difícil de reconocer como propio para un cristiano viejo. Y precisamente porque lo indígena impregna en esta forma la cultura impuesta, es por lo que al enjuiciarla de acuerdo con los patrones europeos la encontramos reducida y negativa, inferior a su modelo.[22]

Basta volver la mirada en torno nuestro —dicen los mesticistas— para advertir el mestizaje en todos los sectores culturales. Aun aquellos dos que por ser lo más radical de una cultura —la lengua y la religión— son los más reacios al cambio, no han podido sustraerse en México a la influencia indígena.

Así, por lo que respecta a la primera, "se ha enriquecido con voces aborígenes", pues los dominadores "se vieron forzados a recurrir a las lenguas autóctonas para designar aspectos desconocidos […] tanto de la naturaleza como de la sociedad".[23] Y hay quien encuentra en el modo de hablar, algo musical, del mexicano un vago recuerdo de la costumbre de los señores indígenas que, "cuando salían a recrearse, llevaban una cañita 'y movíanla al compás de lo que iban hablando con sus principales' ".[24] Pero, sin necesidad de ir tan lejos, es un hecho que nuestro castellano "se halla cargado de reminiscencias fonéticas aborígenes",[25] que se traducen en un distinto ritmo y un distinto acento.

Como decía Altamirano ya en el siglo pasado:

> podemos tener y tenemos de hecho una literatura nacional [pues para ello] bastan las modificaciones que han impuesto a la lengua española que se habla en México, los modismos de la lengua que habla el pueblo indígena, los millares de vocablos de toda especie que han sustituido en el modo común de hablar a sus equivalentes españoles, haciéndolos olvidar para siempre; la sinonimia local, en fin, abundantísima en los países latinoamericanos juntamente con las influencias de nuestro clima, de nuestro suelo y de nuestro modo de ser; basta todo esto, repetimos, para que nuestra literatura tenga una fisonomía peculiar, independiente, autonómica, como la tienen todas las literaturas que se han formado con el fondo de la lengua nativa.[26]

Por lo que se refiere a la religión, no sólo se dice que el indígena sigue hasta hoy temiendo y adorando a sus antiguos dioses (para lo que le presta una magnífica oportunidad el abundantísimo santoral católico), sino que aun en el mexicano no indígena aparecen huellas de hibridismo religioso que pueden rastrearse hasta el siglo XVI. La conversión de los indios no fue nunca total, entre otros motivos, porque

> una convicción religiosa a base de fe tradicional puede ser destruida por razonamientos y experiencias, en una mentalidad lógica; pero no podrá ser sustituida por una convicción religiosa que también requiere de la fe para ser admitida, porque los mismos argumentos empleados para aquélla, sirven para destruir anticipadamente la que se trata de imponer.[27]

Así, los dogmas fundamentales se mezclaron, lo mismo que los mitos nativos, con el santoral —previendo esto, fray Juan de Zumárraga se esforzó en vano porque se siguiera una predicación cristocéntrica—, y se confundieron los rituales. "El ritual romano sufrió inevitables modificaciones al enriquecerse con las ceremonias, plegarias y oblaciones de los rituales vernáculos."[28] Por ello, es posible hablar hasta el presente de elementos religiosos primitivos dentro del catolicismo mexicano y afirmar que hubo una transculturación.

Por lo tanto, el mestizaje —sea como proceso terminado o por cumplir— es lo que nos hace participar en un grupo de nacionalidad, pues gracias a él no sólo estamos ligados por un parentesco de sangre, sino que nos unen además una misma lengua literaria (en la que se observan peculiaridades de vocabulario, acento y sintaxis) y una religión en la que se expresa un mismo culto preponderante y se observan idénticas costumbres y centros de peregrinación.[29]

Para terminar me parece necesario hacer constar que, a pesar de todo, el mestizaje cultural y el racial han tenido un desarrollo diverso. Mientras "las características somáticas se propagan en los descendientes de uniones exogámicas, muy probablemente, sin predominancia de los individuos más evolucionados",[30] es decir, mientras el mestizo mexicano a pesar de sus iguales porciones de sangre española e india está más cerca de la madre indígena que del padre europeo; "en las características culturales mestizadas prevalecen las del grupo más avanzado o de los conquistadores"[31] (la cultura española reunía las dos notas), es decir, la cultura mestiza de México tendría más de hispánica que de india.

Pero quizá habría que hacer constar aún que frente a este concepto de cultura mestiza —lo mismo que frente al de cultura criolla— caben dos actitudes diametralmente opuestas y surgidas de dos posibles valoraciones del mestizo mismo.

Como hemos visto, por su intención original, el término es denigrante y el aplicarlo, sea a un hombre o a una cultura, implica cierta impureza, cierto rebajamiento, un "estar nepantla", como decía aquel indio al que hace referencia el padre Durán; implica, en suma, un ser incompleto y contradictorio.

Debemos tener en cuenta, además, que el término —como adjetivo que califica nuestra cultura— surgió y se ha ido imponiendo conforme el mestizo se iba haciendo

dueño del poder político. El mestizo, es decir, esa "encrucijada de resentimientos y ambiciones",[32] ese ser "hecho de elementos irreconciliables, de divorcios, de pugnas",[33] a quien se imputa un grave complejo de inferioridad nacido de la conciencia del signo negativo de lo indígena y de la posición secundaria de lo español respecto al europeo en general;[34] ese fruto de la violencia española y del desesperado resistir indígena, al reaccionar contra siglos de humillación, empezó por afirmarse a sí mismo como representante del México verdadero, como el único capaz de lograr la unidad indispensable para formar una nacionalidad y una patria. Así, el calificativo va perdiendo todo sentido peyorativo y se convierte en timbre de orgullo. ¿Ser degradado? ¡Lejos está de serlo! El mestizo afirma, por el contrario, ser "susceptible de una gran civilización" y sostiene que "apenas puede encontrarse uno que no tenga grandes propósitos".[35] Es dueño, por lo demás, de un carácter firme y poderoso que va acompañado de inteligencia, austeridad y sensibilidad;[36] en él se reúnen las mejores cualidades: "la resistencia y adaptación del indio, la actividad y progreso del blanco". "De la madre heredó su capacidad de resistencia y el contenido cultural que separa al indio del blanco […] pero su horizonte es más amplio que el del indígena, sus aspiraciones más activas."[37] Es, pues, "el único real y unificado elemento racial de México y, como consecuencia, el legal heredero de la tierra […] Solamente él puede comprender y sentir ampliamente el futuro de México como nación".[38] Y, por ello, porque sólo ante él "aparece la necesidad de la nación una y sólo él puede garantizarla", el mestizo resulta a la vez impulso y fin, ansia de unidad y, al mismo tiempo, su promesa. Empieza así el mito del mestizo que, con Vasconcelos, se elevará a un plano universal.

Pero debe señalarse que en todo lo que el mestizo afirma de sí mismo aparece una nota de futuro. Es "*susceptible* de una gran civilización", "abriga grandes *propósitos*", es el "*heredero* de la tierra", pero nunca sostiene tener ya una cultura, ni haber realizado todos sus fines o ser el señor incontestable de su país. Al volver los ojos hacia lo que lo rodea, el mestizo toma conciencia de un pueblo desgarrado y dividido; quizá porque él mismo vive un desgarramiento íntimo.

Hijo de una unión fortuita, se dice que el mestizo carece de armonía interior, pues menosprecia la raza y la cultura de la madre y censura y se indigna ante la conducta del padre,[39] y a esta pugna sin solución se debe el que el mestizo viva de proyectos.

Ahora bien, ¿por qué, a pesar de sentirse escindido entre valores divergentes, la imagen oficial que el mestizo presenta destaca los rasgos indígenas y niega los españoles disolviéndolos, como vimos, en el llamado "espíritu latino"?

En muchas de sus actitudes, el mestizo es heredero de los criollos insurgentes; como ellos, comprende que la única forma de librarse del dominio de Europa es enfrentarle una imagen totalmente ajena y por ello afirma su herencia indígena. Pero en tanto que el criollo busca la igualdad con el europeo y no llega nunca a identificarse del todo con el indio —trata más bien de incorporarlo a sus propias tradiciones—, el mestizo se sabe distinto del español y ligado al indio. Para este hombre flotante, sin raíces, la única salvación está en la recuperación de lo indígena, lo único permanente que hay en su

mundo, pues el indio, a diferencia del español, ha estado siempre aquí, es nuestra raigambre más honda.

En ello, nos encontramos con una idea de continuidad espacial, con la idea spengleriana de que las culturas están ligadas a su suelo natal y mueren al cambiar de ambiente. Así, la cultura indígena, autóctona, está unida inseparablemente a *este* suelo y sigue viva en el espíritu de quienes en él nacen, mientras que la española perdió todo su sentido al ser llevada fuera de su ambiente. Se plantea aquí un caso exactamente contrario al de los pueblos "romances", que se consideran herederos de Roma más que de las tribus primitivas del lugar en que surgieron más tarde. En tanto que aquéllos se identifican con la cultura superior, el mestizo mexicano —que se siente rechazado por el padre español— se vuelve, en busca de asidero, hacia una cultura y unos hombres de los que a veces se avergüenza, pero que ve como inmutables.

El indio se convierte, pues, en símbolo de lo ancestral, de lo hereditario y se opera un proceso de reversión histórica mediante el cual el mestizo intenta recuperar el pasado indígena y convertirlo en cosa propia, ya que considera que, una vez logrado esto, podrá alcanzar la estabilidad necesaria para llegar a la realización de sus posibilidades creadoras. Pero, al intentarlo, se encuentra ante un nuevo conflicto, pues se da cuenta de que sólo puede expresar lo indio que hay en él a través de "la reflexión y, por lo tanto, a través de los conceptos, temas y palabras que vienen de Occidente".[40]

SUPERPUESTA

Es necesario analizar ahora una categoría, que si bien opuesta a todas las anteriores, se basa como ellas en la supervivencia de la cultura indígena y pone de manifiesto nuestra esencial complejidad. Se trata del concepto más usado por los antropólogos, que ven en la cultura española una cultura que se superpone a la autóctona, pero que no cobra nunca derechos de ciudadanía. México es, de acuerdo con esta teoría, un país con "dos civilizaciones superpuestas […] dos grupos étnicos distintos dentro de una misma nacionalidad".[41]

Se trataría, pues, de un caso de "seudomorfosis histórica", para emplear la terminología de Spengler. Es decir, somos uno de aquellos pueblos sobre los que

> una vieja cultura extraña yace con tanta fuerza […] que la cultura joven, autóctona, no consigue respirar libremente y no sólo no logra construirse formas expresivas puras y peculiares, pero ni siquiera llega al pleno desenvolvimiento de su conciencia propia. Toda la savia que asciende del alma primigenia va a verterse en las cavidades de la vida ajena […][42]

No otra cosa es lo que afirma Mendizábal cuando dice que los indígenas mexicanos "cuando han llegado a sobresalir, lo han hecho como representativos de una cultura adoptiva".[43]

La cultura indígena y la española han existido lado a lado durante cuatro siglos, pero sin mezclarse sino en una proporción mínima. Y de esta superposición de culturas surgen nuestros problemas, ya que, según Zea, "lo que se nos hace patente inmediatamente […] es nuestra dependencia con una cultura que no consideramos nuestra",[44] y la contradicción originada por esa misma superposición "parece ser una de las primeras características de la cultura de esta América".

Sin embargo, esta bien construida teoría tiene un grave defecto del que Zea es perfectamente consciente, al preguntarse si poseemos efectivamente "una cultura que no ha podido alcanzar su expresión justa debido a la fuerza que sobre ella ha ejercido la cultura occidental" y tener que contestarse que "si buscamos en nosotros mismos no encontramos lo que podríamos llamar nuestro […] lo nuestro no es sino un anhelo". Por ello, más adelante parece referirse, al hablar de estos "dos mundos que parecen unirse pero que sólo quedan superpuestos", al periodo colonial exclusivamente.

Por ello, hay quien afirma que esta teoría tiene su lugar dentro de los estudios antropológicos, pero no debe sacarse de ellos. Es posible, en efecto, hablar de superposición de culturas si se trata de las comunidades indígenas sobrevivientes y aun si nos limitamos, como hace Zea, a la época colonial, pero no si se quiere caracterizar a la cultura mexicana actual. Si se quita la "superpuesta" cultura occidental ¿qué nos queda? ¿No retrocedemos con ello de golpe a la más absoluta barbarie?

Nos guste o no, y aunque ello implique un golpe para el orgullo nacional, es imposible sostener que la cultura europea está sólo superpuesta en el país. Sin ella quedaríamos a la intemperie, pues hace ya cuatro siglos que vivimos a su abrigo y no tenemos otra.

---

1 (47), p. 88.

2 Ralph Linton (122), p. 366.

3 Los antropólogos llaman *difusión* a la transferencia de elementos culturales de una sociedad a otra.

4 (217), p. 42; *cf.* también la p. 122.

5 *Cf.* (251).

6 *Id.*

7 Silvio Zavala (249), p. 129.

8 José López Portillo (126).

9 Ralph Linton (122), p. 378.

10 *Id.*

11 *Id.*

12 Samuel Ramos (179), p. 28. A pesar de que Ramos niega expresamente en este libro el mestizaje cultural, en un artículo suyo (180) he encontrado la siguiente afirmación: "Desde el siglo XVI, como señaló Luis González y González, los españoles fueron influidos por la lengua, las costumbres, el ambiente de la vida indígena, hasta el

punto de que puede hablarse de un *mestizaje* no únicamente de sangre, sino también *de cultura*" (las cursivas son mías).

13 Silvio Zavala (250).

14 Linton (122), p. 379.

15 Zavala (250).

16 (160), p. 47. Y agrega que a más de original fue "espontánea" (?).

17 *Ibid.,* p. 48.

18 *Ibid.,* p. 51.

19 (192), pp. 23-25.

20 (261), p. 138.

21 *Ibid.,* pp. 207 y 213.

22 (253), p. 101; *cf.* en especial todo el § 30.

23 Iturriaga (109), p. 126.

24 Luis Santullano (213). El dato sobre la vida precortesiana está tomado de Sahagún.

25 Iturriaga (109), p. 126.

26 (5), vol. III, p. 169.

27 Mendizábal (141), t. III, p. 201.

28 *Ibid.,* p. 222.

29 Sobre los grupos de nacionalidad, *cf.* Znaniecki (260), pp. 26-29.

30 Alanís Patiño (3), p. 35.

31 *Id.*

32 J. L. Martínez (133), p. 40.

33 F. Benítez (22), p. 47.

34 *Cf.* Díaz Thomé (50), p. 255.

35 Bulnes, cit. por Villoro (239), p. 173.

36 (2).

37 (3), p. 38.

38 *Id.*

39 A. Rebolledo (183), p. 73.

40 *Cf.* Villoro (239), pp. 223-224.

41 A. Bahamonde (20), p. 82.

42 (222), vol. III, § 10.

43 (141), t. IV, p. 177.

44 *Cf.* (253), p. 49 y el § 30.

XII. LA CULTURA MEXICANA COMO CULTURA INDIA

MUY PROBABLEMENTE, México es el país americano que más conscientemente se ha identificado con su pasado indígena. Mientras en la mayor parte de las repúblicas de América en las que existe una importante población aborigen ésta sigue siendo un pueblo dentro de otro, en México, cuando menos teóricamente, el indio es el mexicano por antonomasia.

Cierto que durante los primeros siglos de la Colonia se consideró que el indígena era un elemento negativo y aun se llegó a dudar de su naturaleza racional, pero a partir del siglo XVIII, cuando los jesuitas desterrados revaloraron su historia, el indio va convirtiéndose poco a poco en el símbolo de México, en lo radical y auténticamente mexicano.[1] Cierto también que esta actitud se mantiene la mayoría de las veces en un plano teórico y mientras se alaba a *lo* indígena se desprecia *al* indígena.[2] Pero, a pesar de las contradicciones manifiestas entre lo que se dice y lo que se hace, la concepción indigenista de la historia de México no sólo es la más aceptada sino la que pudiéramos llamar "oficial".

Para la opinión popular, México nació en el pasado indígena. Los españoles son siempre lo ajeno y aun cuando se reconozca el valor de la Conquista, se reconoce por lo que ésta significó para *nosotros*.

Hasta en autores que sostienen el criterio opuesto puede sorprenderse por un pronombre —cuando los españoles *nos* conquistaron— o por el giro de una frase —México no cayó prisionero en la persona de Moctezuma— lo profundamente arraigada que está la concepción indigenista en todos los mexicanos.

Ahora bien, haciendo a un lado el motivo político (*supra,* capítulo v), ¿qué fundamentos hay para afirmar que la cultura mexicana es básicamente india?

Vimos ya que la mayor parte de las categorías analizadas se basa por el contrario en el supuesto de la total destrucción de la cultura indígena. Somos occidentales porque por muy poco nuestra que sintamos esta cultura, nuestra concepción del mundo es occidental y no azteca o maya. "Lo que corresponde al indígena se ha fundido a tal grado que ya no tiene para nosotros ningún sentido."[3] Lo indígena es un pasado absoluto, "exótico hasta para nosotros mismos".[4] Una y otra vez nos hemos tropezado con estas afirmaciones, sólo para encontrarnos ahora con que, a pesar de ellas, hay quienes mantienen que lo

extraño a nosotros es la cultura europea, que el mexicano ni siquiera "ha logrado dominar a la perfección las caprichosas formas gramaticales del español",[5] que "no comprendemos el arte europeo, no lo 'sentimos' ";[6] en suma, que la cultura española, a pesar de haber estado "pugnando inútilmente durante varios siglos por arraigarse íntimamente entre nosotros […] sólo en reducidos grupos sociales existe con vida artificial".[7]

Frente a los que afirman que la influencia social y espiritual del indio "se reduce hoy al mero hecho de su presencia",[8] los indigenistas sostienen la imposibilidad de una destrucción cabal de lo indio. Basándose, quizá, en las investigaciones antropológicas,[9] aseguran que tal cosa no era posible ni tampoco se la propusieron los conquistadores. Es verdad que destruyeron deliberadamente todas las manifestaciones religiosas de los vencidos y que la cultura de éstos dependía como pocas de sus concepciones religiosas (argumento del que se sirven los "hispanistas" para demostrar la aniquilación de la cultura aborigen). Pero la razón que obligó a los españoles a destruir "las cosas de los indios" era también una razón religiosa y si "al servicio de Dios nuestro Señor" convenía acabar con las "supersticiones y manera de vivir que esos indios tenían", era contrario a él tocar a los idólatras. Para el cristiano español del siglo XVI las religiones de los pueblos americanos eran sin duda cosa del demonio y lo lógico, lo natural, era destruirlas; pero el indio, por idólatra o engañado por Lucifer que estuviese, tenía un alma que salvar. No se intentó nunca, en consecuencia, aniquilarlos, sino por el contrario rescatarlos de las tinieblas del error e incorporarlos a la cristiandad.

Así, pues, los indígenas sobrevivieron a la destrucción de su mundo y con ellos muchas, ya que no todas, de las facetas de su cultura.

El indio actual, dice Miguel Othón de Mendizábal, "conserva la misma mentalidad, exactamente, que hace cuatro siglos",[10] porque después de los primeros intentos fervorosos de evangelización (el único terreno en que los conquistadores no estaban dispuestos a ceder, cuando menos en teoría), la labor misional fue cayendo en la apatía y la conversión de los indios no se logró "sino en una proporción verdaderamente insignificante".[11] Por lo que hace a los demás terrenos culturales, "el ambiente de la dominación española no fue favorable a los cambios espirituales y materiales de ninguna clase",[12] la imposición de la cultura española no sólo no se logró, sino que no se intentó siquiera.[13]

Nos encontramos, así, con que la cultura indígena no sólo no fue destruida como creen algunos, sino que permaneció casi intacta lado a lado con la de los conquistadores, infiltrándose lentamente en ésta hasta hacer un híbrido de ella. La verdadera cultura de México no es la española —"patrimonio de pedantes" que vive como planta de invernadero—, sino la indígena que nos hemos empeñado vanamente en someter.

Uno de nuestros errores, el más grave quizá de todos, fue querer desconocer "el alma indígena con sus herencias […] y el obrar negándole beligerancia".[14] La solución a los problemas de este pueblo desgarrado no está como se creía en la occidentalización del

indio, en que éste deje de serlo, sino por el contrario en dar salida a todas esas voces oscuras que subsisten "dentro del alma nacional".

Si no somos occidentales puros, si no nos sentimos plenamente comprometidos con su cultura es porque lo indígena en nosotros impide la aceptación; son las voces de los abuelos indios, "que lloran en nuestro corazón", las que impiden que nos sintamos hijos y herederos de Europa. Un examen, por superficial que sea, de todas nuestras aportaciones a la cultura universal, nos haría ver que en ellas "lo nativo se ha organizado sobre lo español, sobre lo europeo, aprovechándolo, dominándolo".[15]

El mestizaje cultural no sólo ha sido posible, sino que, como en el caso del mestizo, el elemento indígena ha predominado. Podemos negar que seamos españoles, pero no al primitivo que llevamos dentro de nosotros. Lo indígena es nuestro asidero, nuestra sustancia, no una influencia exterior, sino uno

> de los elementos presentes en nuestra constitución […] El indio es un trasfondo de nuestro carácter, una matriz; lo español en cambio es una variación […] No hemos nacido negando lo indio pero sí la manera española de ver el mundo, no somos como el español, pero no podemos decir que hemos "superado" la cosmovisión indígena, ésta siempre está presente […][16]

No se dice, es verdad, que nuestra cultura sea totalmente india —esto no pasaría de ser un error histórico que nos retrotraería a la época prehispánica—, pero sí que el elemento indígena, lo radicalmente nacional, debe predominar a la larga sobre el europeo y se señala "la decadencia de la influencia cultural blanca en México y la correlativa creciente mestización del país, que tanto llama la atención a los observadores extranjeros, mestización que al tomar sus características preeminentes de la parte indígena de la población, da a la cultura general del país un tipo marcadamente indigenoide".[17]

En suma, pues, para la concepción indigenista, el indio es la más honda raigambre de nuestra nacionalidad y la solución de nuestros problemas está en independizarnos de la "corrompida cultura occidental" y dar expresión "a lo indio que nos late con fuerza mayor en la carne y en el espíritu".

---

[1] *Cf.* Villoro (239), *passim.*

[2] Es difícil probar esta afirmación porque en México nadie se atreve a atacar *por escrito* al indio. Sin embargo, muchas frases coloquiales, el tema de muchos chascarrillos y aun la exagerada alabanza tributada a un indígena que logra destacarse, prueban la creencia media en su incapacidad, en su inferioridad cultural.

[3] Zea (253), p. 52.

[4] Justino Fernández (60).

[5] Garizurieta (80).

[6] Manuel M. Gamio (69), p. 71.

[7] *Ibid.,* p. 184.

[8] Ramos (179), p. 58.

[9] *Cf*. Linton (122), p. 383: "Rara vez, si acaso, el grupo dominante tratará de imponer su cultura como un todo. Se conformará con la imposición de algunos elementos selectos, tales como una adhesión externa a su religión…"

[10] (141), t. II, p. 430.

[11] *Ibid.,* t. III, p. 149.

[12] *Ibid.,* t. II, p. 430.

[13] *Ibid.,* t. III, p. 50.

[14] Yáñez (246), p. xxv.

[15] Cardoza y Aragón (34).

[16] Uranga (232).

[17] Echánove Trujillo (53), p. 162.

XIII. EL ARTE COMO EXPRESIÓN ÚNICA

UNA DE las opiniones más generalizadas sobre la realidad cultural de México afirma que si bien no es posible hablar de una cultura mexicana, sí hay un arte mexicano. En las artes plásticas se revela, al decir de muchos, tanto mexicanos como extranjeros, un sello característico, una personalidad extraordinaria, un sentimiento inconfundible que harían del pueblo mexicano el dueño de un temperamento artístico más poderoso que el de cualquier otro pueblo de la tierra, la nación artista por excelencia, y del arte mexicano, "social y emocionalmente hablando, el único arte nacional verdadero que existe en el mundo en la actualidad".[1]

A pesar de lo mucho que se ha escrito sobre el tema, es fácil resumirlo y llegar a algunas conclusiones, porque haciendo a un lado una que otra opinión pesimista ("apenas en ciertas manifestaciones artísticas, como la pintura, apunta [el mexicano] algo de personalidad"…),[2] todos están de acuerdo en lo fundamental.

La expresión artística de México ha logrado su evidente preeminencia porque los pintores "dispusieron libremente del caudal rico y vasto que se atesora en la inconsciencia colectiva. De ahí las modalidades que caracterizan el arte pictórico mexicano. Se podría decir que a los pintores les fue suficiente ordenar y pulir las protoimágenes que del inconsciente común afloran a su conciencia alerta".[3]

Es decir, el arte mexicano brota de un pasado obsesionante (el indígena), pero ya asimilado. La pintura mural se caracteriza así por su señalada voluntad de revalorizar el pasado indio, de descubrir de nuevo, en lo que este pasado tiene de más generoso y eficiente, una verdadera tradición nacional.[4]

Hasta cierto punto, la tarea del pintor mexicano fue facilitada por una larga tradición de arte popular que revela "una seguridad en la mirada y en la mano", y en el cual no hay nada de "banal, de chapucero o de inexpresivo".[5]

Los pintores mexicanos han alcanzado la altura que tienen precisamente porque laboran dentro de una tradición, porque siguen lineamientos de siglos; por esta razón podemos descubrir en nuestro arte una constante que va desde sus estratos más remotos hasta las más atrevidas innovaciones contemporáneas. Pero si bien podemos señalar claramente el elemento indígena en esta constante —un antropomorfismo extrahumano, la persistencia de lo macabro y un uso del color que hiere a veces la sensibilidad occidental— y aun mantener su supremacía, no podemos prescindir tampoco de lo

español, siempre presente, pues según el testimonio de Orozco "nadie ha intentado siquiera pintar a la manera de los mayas o los toltecas".[6] Tras la escuela mexicana se encuentra toda la tradición pictórica de Europa.

Así, pues, lo que da su carácter peculiar a nuestro arte es la unión entre lo primitivo y lo occidental y por ello "igual contrasentido supone el amputar el arte mexicano de su base indígena, que frustrarlo de sus matices españoles".[7]

De todo esto es posible obtener una primera conclusión: el universalmente reconocido arte mexicano es el fruto de un mestizaje. Ahora bien, toda la cultura mexicana debía serlo igualmente, ¿por qué entonces se dice que sólo hay arte pero no cultura mexicana?, ¿por qué se reconoce un valor universal al arte, si a los demás sectores culturales se les niega no sólo originalidad sino aun existencia?

La respuesta que se ha dado a estos problemas es bien sencilla y puede relacionarse con las categorías temporales ya analizadas. Si el arte de México tiene valor es porque en él el mestizaje es una realidad, mientras que en los otros sectores está aún por lograrse. El arte es un fruto *maduro* del mestizaje y el que éste haya cuajado primero en este campo se debe a que somos un pueblo artista de la misma manera que otros son guerreros o comerciantes. Hemos surgido de dos culturas que tenían el rasgo común de no usar del instrumento racional para llegar a la verdad y, en consecuencia, el nuevo pueblo es necesariamente poco reflexivo y analítico, aunque sea poseedor en cambio de una gran viveza y riqueza de imaginación que se canalizaría en su capacidad creadora en el terreno del arte. Se trataría, en suma, de una cualidad innata y por ello mismo insoslayable. La belleza sería, pues, la fuerza de gravitación del mexicano, y en un grado tal, que todos los demás valores le quedarían supeditados.

Ahora bien, ¿implica esta sensibilidad artística una total negación para cualquier otra actividad, o se trata de una simple precedencia? ¿Es el arte mexicano sólo el primer fruto de nuestro mestizaje, la muestra de lo que somos capaces de lograr culturalmente, o la única obra posible?

La mayor parte de las veces se deja la solución al futuro. Para algunos autores el problema es alcanzar una cierta estabilidad, cierto clima cultural general —"un sólido conjunto condicional colectivo"—, que nos permitirá lograr resultados semejantes en la técnica y la ciencia.

Otros, en cambio, hablan del futuro en una forma tan vaga que equivale a dejar el problema sin respuesta. Sin intentar darla yo tampoco, sí quisiera señalar lo absurdo de pretender que la capacidad creadora de un pueblo sea exclusivamente plástica, negándole con ello todo valor en las demás actividades. Si la cultura mexicana sólo puede dar frutos valiosos en las artes plásticas, sería un ejemplo único, una verdadera rareza antropológica, pues en todas las otras culturas únicamente es posible hablar del predominio de uno de los sectores sobre los demás, pero no de un dominio absoluto. Bien está que se considere que el pueblo mexicano es más imaginativo que racional y que en él predominan los valores estéticos, pero esto no autoriza a pensar que su única expresión es el arte, negando implícita o explícitamente la posibilidad de una cultura mexicana. Más lógico es suponer que precisamente por su innegable intuición artística el

mexicano logró fundir los elementos de su doble herencia *primero* en el terreno del arte, alcanzando en él una expresión original que difiere tanto de lo español como de lo aborigen; pero que éste, si bien es su primer logro y acaso el más importante, no tiene por qué ser el único.

---

[1] Vaillant (236), p. 253.

[2] Ibarra (105), p. 192.

[3] Carrión (35), p. 36.

[4] *Cf.* la opinión de Jean Marcenac acerca de la exposición de arte mexicano en París (129).

[5] *Cf.* Soustelle (221).

[6] (162), p. 83.

[7] Nelken (158).

CONCLUSIÓN

Al empezar este trabajo y ver cómo la filosofía de la cultura tradicional no tenía lugar para aquellas culturas que, como la nuestra, significan un rompimiento con el pasado (indígena) y un iniciarse en una nueva tradición (occidental), dije que era menester revisar las categorías para ver si había alguna que les hiciera justicia. Y ahora, al terminar el análisis de éstas me encuentro con que el camino a seguir parece ser muy claro. La impresión es que todo se reduce en última instancia a precisar la importancia que el elemento indígena tiene dentro de la cultura mexicana.

En efecto, si intentamos establecer una relación lógica entre las categorías estudiadas, a fin de ver cuáles se excluyen y cuáles, por el contrario, pueden subsumirse en otras, nos encontramos con que es posible establecer una división muy nítida que, los más apasionados, plantean como un dilema: occidental o india.

Ahora bien, ante este dilema es imposible adoptar la tesis que, a primera vista, parecen sostener los *indigenistas,* pues el análisis mismo de esta categoría nos hizo ver que, en realidad, nadie sostiene —ni puede hacerlo— que la cultura mexicana sea indígena pura. Se trata más bien de la afirmación de lo indígena como lo más radicalmente nuestro, pero ni aun los más exaltados sostenedores de esta hipótesis pueden cerrar los ojos ante el hecho de la Conquista y todas sus consecuencias. De hecho, según nos mostró su análisis, una de las categorías de género, *indoamericana,* viene a decir lo mismo y ambas han surgido al parecer de una misma actitud, relacionada con la ascensión política del mestizo. Lo que se pretende, pues, al aplicar cualquiera de estas dos categorías a nuestra cultura es recalcar la necesidad de mantenernos fieles a una tradición en la que se ve la única manera de "corregir el error de creer que nuestro origen es denigrante".[1]

Creo, por lo tanto, que esta misma actitud está subyacente en forma menos pasional y, por ello mismo, más convincente, en la caracterización de la cultura mexicana como cultura "mestiza". En efecto, si en el fondo todo se reduce a afirmar el valor de lo indígena en nuestra formación, pero a la vez sus propios sostenedores se dan cuenta cabal de la imposibilidad de negar el elemento *occidental* de nuestra cultura, nos encontramos con que ambas categorías —india o indoamericana— quedan subsumidas en la de mestiza. Sobre todo en aquellos casos en que se considera que el elemento *primitivo* tiende a dominar en todo mestizaje, tanto biológico como cultural.

Se puede negar, pues, que la cultura mexicana sea una cultura india y aceptar, implícitamente, que la cultura occidental no está superpuesta, sino que forma parte de nuestra circunstancia.

Pasemos, pues, a examinar la relación del otro término del dilema —*occidental*— con el resto de las categorías analizadas. Haciendo caso omiso, por el momento, de si debe considerarse o no que hay una identidad entre *occidental* y *cristiano,* nos damos cuenta de que las dos categorías de género restantes, *latinoamericana* e *hispanoamericana,* quedan subsumidas en *occidental.* A una cultura pueden aplicársele, sin contradicción alguna y precisándola cada vez más, los términos: *occidental, latinoamericana* e *hispanoamericana,* pues con ello no hacemos sino pasar de lo más general a lo particular. La Conquista nos refirió a Occidente, y, a querer o no, la cultura europea es el elemento básico de nuestra herencia, ya que, como hemos visto, con él cuentan todas las teorías —desde la que nos considera occidentales y cristianos sin más hasta las *indigenistas* que ven en lo occidental algo superpuesto de lo que debemos deshacernos —. Ahora bien, como la cultura que recibimos fue la de un pueblo llamado *latino* y ninguno de los pueblos sajones ha aportado, ni remotamente, lo que España y Francia a nuestra formación, resulta aceptable que se nos llame *latinoamericanos.* Por último, como la contribución de España es, a su vez, incomparablemente superior a la de Francia, pueden precisarse más los rasgos de nuestra cultura llamándola *hispanoamericana.*

Somos, pues, occidentales e hispanoamericanos pero con ello no logramos distinguirnos de otros pueblos con la misma tradición y las "mismas trayectorias". Y, al parecer, el elemento que permitirá establecer cuál es nuestro modo peculiar es el indígena, pues por su análisis podremos llegar a saber si somos una mera imitación o una renovación de la vieja cultura.

Imitación en el caso de que este elemento sea tan poco importante que las formas culturales no se modifiquen sino poco o nada y casi como si nos avergonzáramos de hacerlo. Renovación en el caso de que lo indio que hay en nosotros haya logrado fundirse con lo occidental —a la manera de las tribus germanas que apropiándose de la tradición del mundo antiguo, dieron origen a Occidente— dando a nuestra cultura rasgos inconfundibles.

Para muchos, esta disyuntiva entre la cultura como "imitación" y la cultura como "renovación" o "recreación" queda perfectamente expresada mediante el uso de los términos *criolla* y *mestiza.* Sin embargo, como considero que es indebido reducir lo *criollo* a una mera imitación y hemos visto, por lo demás, que resulta casi imposible sostener que la cultura mexicana pueda explicarse por un simple fenómeno imitativo, creo que el problema debe plantearse de manera distinta.

Nuestra caracterización de las categorías nos ha mostrado que si se concede que México es algo más que una nueva España es porque se toma en cuenta la presencia del indio. Ahora bien, si éste, desprovisto ya por entero de su tradición cultural o conservando sólo algunos restos miserables, es una mera presencia, el *Hinterland* de que habla Ramos, su influencia será casi imperceptible, semejante a la de la tierra misma. Se

tratará, en tal caso, de una cultura *criolla,* distinta de la española, pero sin que eso signifique, de ninguna manera, una inferioridad o un defecto, sino un caso de transculturación evidente, en el que la tradición cultural se modifica por efecto del nuevo ambiente y de una nueva sensibilidad. El llamar a nuestra modalidad cultural *criolla* es tanto como aceptar que su origen es plenamente europeo y conceder a lo indígena un valor relativo, ya que se trataría, más que de algo tangible, de un vago anhelo, de algo subconsciente.

Pero si, por el contrario, aceptamos como hacen todos los *indigenistas* que la cultura precortesiana no fue destruida del todo y que ha ido permeando lentamente la impuesta por la Conquista, habremos de concluir que la cultura mexicana es *mestiza.* Si bien luego hayamos de preguntarnos si puede hablarse del mestizaje como un hecho consumado o si es necesario verlo como un proceso por cumplir y que "acaso no se cumpla nunca en virtud de que se insertaron en la cultura mestiza de las postrimerías del virreinato otros ingredientes espirituales y técnicos provenientes de otras culturas".[2]

Pues uno de los rasgos más notables de todo esfuerzo por caracterizar nuestra cultura es el papel que en ello desempeña la temporalidad. Los sostenedores de cualquiera de las hipótesis estudiadas recurren siempre, cuando alguno de los hechos se muestra renuente a dejarse apresar, al expediente de atribuir esta falta de armonía a nuestra "juventud", que no nos ha permitido aún alcanzar todo lo que se espera de nosotros. En unos cuantos siglos —se dice— hemos tenido que llegar al nivel que otras naciones sólo lograron a través de milenios. En nuestras formas arquitectónicas, por ejemplo, se mezclan los distintos estilos europeos, correspondientes a estratos sucesivos que nosotros recibimos de un solo golpe. Entre nosotros, pueblos que no conocen la escritura son visitados por medio de aviones y a unos cuantos kilómetros de la capital hay aldeas que ignoran el español. De aquí que demos siempre una impresión de inacabamiento, de improvisación, de novedad, a pesar de proceder de dos pueblos viejos.

La tarea inmediata será, pues, el intentar decidir —a partir del examen de cuatro sectores de nuestra cultura— si la originalidad de ésta radica en su elemento indígena y en qué medida ha influido éste en ella, y si no obstante nuestra juventud puede decirse que hayamos transformado la herencia recibida, o si, por el contrario, somos un pueblo cuya única originalidad cultural consiste en la muy paradójica de no tener ninguna.

---

[1] Rebolledo (183), p. 78.

[2] Iturriaga (109), p. 209.

SEGUNDA PARTE

INTRODUCCIÓN

Paso ahora, en esta segunda parte del trabajo, a tratar de caracterizar lo específico de la cultura mexicana. Para ello será necesario, por lo pronto, una serie de caracterizaciones de los sectores de esta cultura; caracterizaciones que han de basarse en el análisis de productos representativos —lo más concretos y apresables posible— de estos sectores.

La filosofía de la cultura nos advierte, por otra parte, que uno de los puntos —y esto es algo capital— que permiten la diferenciación de las culturas es el de los sectores que las integran, las características de éstos y las relaciones que guardan entre sí.[1] No todos los sectores de la cultura universal aparecen en todas las culturas y, en caso de que aparezcan, pueden hacerlo con originalidad o sin ella. Además, no todas las culturas otorgan el mismo rango a un sector determinado. Será pues necesario mantener estos principios a la mano si queremos llegar a definir lo original de la cultura mexicana.

Analizaré, por lo tanto, cuatro sectores de la cultura mexicana que aparecen en toda alta cultura: el religioso, el político, el literario y el de las artes plásticas en su expresión pictórica. ¿Por qué éstos y no otros? En primer lugar porque son lo suficientemente diversos entre sí como para que su caracterización nos ofrezca una visión de conjunto. En segundo término, porque el sector religioso entraña quizá, como hemos visto, los hechos radicales de la transculturación originaria de la cultura mexicana y es, según se dice —y a pesar de todas las irreligiosidades liberales—, el básico en esta cultura. El sector político, por la importancia que tiene desde la Independencia en la vida de México y porque se afirma que en él aparecen peculiaridades muy propias (ninguno de los otros países hispanoamericanos ha tenido una revolución como la nuestra). La elección del literario obedeció a razones de distinta índole: la aprehensibilidad de los textos y el que, o mucho me engaño, serán estos textos los que permitirán aclarar en muchos casos un aspecto político o religioso. Las artes plásticas, por último, por ser reputadas por propios y extraños (capítulo XIII) como lo más original —¿o lo único?— y valioso de nuestra cultura.

Advierto, desde ahora, que estos dos últimos sectores serán analizados en cuanto al contenido únicamente. Su interpretación y examen formal han sido ya hechos repetidas veces por personas más autorizadas y mi incompetencia en el terreno de las formas literarias y plásticas me llevaría sólo a repetirlas.

Por otra parte, me ha parecido conveniente que los productos culturales que he de estudiar provengan de una misma época a fin de dar una mayor unidad a las

conclusiones. Y he escogido la etapa que va de 1910 a 1930 —la etapa revolucionaria— porque fue en estos años cuando México tomó plena conciencia de sí.

Inicio, pues, el examen de los distintos sectores, tratando de encontrar en ellos lo característicamente mexicano —pero sin el deliberado propósito de encontrarlo "cueste lo que cueste"—.

---

[1] *Cf.,* por ejemplo, lo que al respecto dicen Scheler o Cassirer en sus tantas veces citadas obras.

I. LOS PLANES Y LA REVOLUCIÓN

MANUEL GONZÁLEZ RAMÍREZ afirma —en su prólogo a la edición de *Planes políticos y otros documentos*—[1] que si bien la proclama ha sido el tipo de documento revolucionario más popular en Hispanoamérica, México es un caso peculiar, pues aquí se ha preferido el manifiesto y en un grado aún mayor el plan. Éstos se produjeron efectivamente en cantidades tan grandes durante todas nuestras épocas de crisis que la pregunta ¿qué plan peleamos?, llegó a ser expresión del desconcierto de los combatientes. El plan debía exponer los motivos de la lucha y los fines perseguidos, permitiendo así ajustar la conducta a un programa establecido, pero los pronunciamientos se sucedían con tal rapidez y las divisiones dentro del grupo revolucionario eran tan frecuentes, que el soldado raso, el "Juan", llegó a no saber de parte de quién estaba.

De 1910 a 1929 se proclaman en México veinticuatro planes, sin contar las numerosas reformas, adiciones y ratificaciones de los diversos documentos. De hecho, cada uno de los grupos revolucionarios ha peleado su propio plan. En algunos casos, éste es anterior al levantamiento mismo, se lanza a fin de llamar a las armas y llega hasta a fijar el día y la hora en que han de iniciarse las hostilidades (Plan de San Luis). En este caso, el plan ha podido ser pensado, rectificado y aun corregido estilísticamente; pero la mayor parte de las veces el plan se proclama en plena revuelta a fin de fijar, según se dice, los anhelos de un grupo, sea afirmándolos en contra de un plan anterior, sea como un aditamento o rectificación de éste. Los planes se producen así en un clima de agitación y son por ello mismo confusos. Los combatientes, que son casi sin excepción de extracción popular, gente iletrada, tratan de hacer conocer al pueblo las razones que los han llevado a la lucha, pero no siempre logran hacerlo claramente.

Ahora bien, ¿por qué este empeño en tener un plan? ¿Por qué no hay un solo grupo revolucionario que no lo tenga, al grado de parecer inconcebible la lucha sin él?

Por una parte, podría hablarse quizá de la "necesidad iberoamericana de sujetar la conducta a fines y programas redactados";[2] necesidad que aparece desde los primeros años de la Colonia, ya que una de las causas del fracaso de la conspiración de Martín Cortés es el empeño de Alonso de Ávila por redactar un plan que debería ser firmado por todos los conjurados; y por la otra de una fe, que tiene mucho de primitiva, en la eficacia de la palabra escrita. Una vez que el plan ha sido redactado y ha llegado al conocimiento del pueblo se convierte, por así decirlo, en un individuo con personalidad propia que influye en los hombres más que éstos en él. Los anhelos populares se concretizan al

tomar forma escrita y permiten ser reconocidos; dejan de ser algo vago para transformarse en guía. El plan hace posible en suma que el revolucionario tome conciencia de sí mismo.

Además, en un país donde "el honor —entre políticos— maldito lo que garantiza",[3] la única garantía posible es justo la palabra *escrita.* Si el revolucionario llegara a traicionar a la Revolución siempre quedaría como prueba de su crimen el plan que le sirviera de señuelo para llevar a otros a la muerte.

El plan aparece, pues, bajo el doble aspecto de *bandera,* de instrumento de propaganda que, según el criterio de su autor —mejor dicho, autores—, habrá de atraerle partidarios (todos aquellos que se reconozcan en él), y de compromiso, ya que representa un programa definido de acción y en él se expone al pueblo lo que el grupo revolucionario haría en caso de triunfar.

Este segundo aspecto puede deducirse fácilmente del hecho de que la mayor parte de los levantamientos en contra de Madero hayan partido de la acusación de que éste traicionó el Plan de San Luis y dejó sin cumplimiento sus promesas.[4]

Por otro lado, como dice bien González Ramírez,[5] muy pronto "se inició la práctica de que en plena lucha los principios que servían de bandera a uno de los grupos se transformaran en normas jurídicas". Es decir, el plan deja de ser un proyecto para convertirse, en la medida de lo posible, en realidad. Así, en 1914, tres años antes de la nueva Constitución, Zapata habla a Villa[6] de la incredulidad del campesino a quien se le reparten tierras. "Creen que es un sueño", dice. Y en febrero de 1915 se expide un decreto sobre tierras en nombre del jefe de la División del Sur. Es decir, en este caso concreto, los artículos relativos a la cuestión agraria en el Plan de Ayala se convierten en leyes, cuando menos en el territorio en poder de Zapata.

Resumiendo: el plan, tal como se produce en México, podría ser definido como un instrumento de propaganda que expone un proyecto para ser realizado, y que por ello mismo se convierte en un documento que justifica y compromete a los rebeldes ante el pueblo.

ESTRUCTURA FORMAL DE LOS PLANES

Aceptando el examen que González Ramírez ofrece en su ya citado prólogo, puede decirse que, casi sin excepción, todos los planes se inician por el análisis de la situación. Ésta es siempre tan desastrosa para los autores del plan, que en ella se encuentra la justificación del levantamiento. Se trata de una característica constante, pues tanto los planes "reaccionarios" (Plan de Bernardo Reyes, expedido en Soledad; Plan felicista) como los revolucionarios empiezan haciendo hincapié en lo intolerable de las circunstancias.

Una vez analizada con mayor o menor detalle la situación, el plan pasa a proponer su remedio. Al llegar aquí nos encontramos con dos variantes; pues mientras unos exponen

pormenorizadamente las medidas que habrán de tomarse, insertándolas a continuación en forma de cláusulas o artículos, otros proponen simplemente las cláusulas sin dar una previa explicación. A este último tipo pertenece, por ejemplo, el Plan de Ayala, que pasa del análisis de la situación política a proponer el remedio de ella e inmediatamente después, sin transición alguna, se insertan los artículos "adicionales" referentes a la cuestión agrícola, cuya justificación no se encuentra en el análisis precedente sino únicamente en sí mismos.

Por último, el plan expresa su fe en el triunfo de la causa. El llamado a las armas propiamente dicho se encuentra por lo general en esta última parte; dirigido simplemente a los "mexicanos", al "pueblo mexicano", y más excepcionalmente a los "compatriotas" o "conciudadanos".

El plan termina con un lema (la única excepción parece ser el Plan de Guadalupe) que sintetiza "las tendencias, los programas, los proyectos y las ambiciones en juego".[7]

CONTENIDO DE LOS PLANES

Si la estructura formal de los planes acusa una uniformidad sorprendente, este rasgo se acentúa aún más quizá en el contenido. Es muy posible que los artículos de los distintos planes —aun de los reaccionarios—, si son tomados fuera de su contexto, no permitan reconocer de qué facción provienen. Lo que cambia son los nombres, pero no la forma de denunciar los abusos, ni tampoco la solución que se propone.

Esto se debe, tal vez, a que lo propiamente político ocupa en todos los planes, sin excepción, el primer lugar. A pesar de que la opinión más aceptada ve en la Revolución mexicana un movimiento social por excelencia, en el que los oprimidos "llegan por primera vez en la historia a imponer reivindicaciones propias", el estudio de los planes demuestra que lo político se mantuvo en una posición predominante a lo largo de todo el conflicto.

No se trata tan sólo del hecho significativo de que nos encontremos planes de contenido puramente político —la causa de esto es, según se dice, que en este sector habrían de hallarse menos resistencias, pues Díaz mismo había abierto la brecha, y así la lucha sería más breve—, sino que además, los problemas agrario y obrero aparecen, si lo hacen, en artículos adicionales o en reformas y ratificaciones a un plan originalmente político. De cualquier forma que se vea, la cuestión social ocupa en los planes revolucionarios una extensión marcadamente menor que la política.

En cuanto a la cuestión religiosa, ésta estaba al parecer ausente de las preocupaciones populares, pues con la única excepción del Pacto de Torreón que habla en su cláusula octava de "corregir, castigar y exigir las debidas responsabilidades a los miembros del clero católico romano que material e intelectualmente hayan ayudado al usurpador Victoriano Huerta", no se encuentra en ningún otro documento revolucionario mención alguna al clero o a la Iglesia.

Quizá para las mayorías el conflicto entre la Iglesia y el Estado había sido ya definitivamente resuelto, quizá se tratara de simple indiferencia, pero lo cierto es que la cuestión religiosa no desempeña ningún papel en los planes.

Y si la Constitución de 1917 enmienda y agrava algunos artículos relacionados con el culto, esto parece deberse, más que a la exigencia del pueblo, a la ideología de un determinado sector —radicalmente jacobino— que sigue los lineamientos del programa del partido liberal de los Flores Magón.

EL PERSONALISMO EN LOS PLANES

Nos encontramos así con el fenómeno curiosísimo de que los planes auténticamente revolucionarios son indistinguibles por su forma de los reaccionarios. Unos y otros encuentran intolerable la situación, unos y otros ofrecen al pueblo el remedio de ella desconociendo a quienes se han adueñado del poder por medios ilegítimos, y unos y otros hacen consistir la solución de todos los problemas en la renovación personal. Y, para agravar el problema, en años posteriores aun la promesa de resolver el problema agrario, que podría juzgarse típicamente revolucionaria, pasa a ser tema común de los reaccionarios.[8]

¿Cómo distinguir pues entre unos y otros? González Ramírez habla de planes principales y planes secundarios, de planes que forman parte de la fase ideológica del movimiento social y de planes contrarrevolucionarios; clasificación que hace a partir de la trascendencia que tuvieron.[9] Pero esto sólo nos plantea un nuevo problema: ¿por qué tuvieron unos trascendencia y los otros no? ¿Por qué lograron unos sacudir al pueblo mientras otros cayeron en la indiferencia?

La solución de estos problemas está tal vez en algo que ya he apuntado antes: el afán de renovación personal.

Si los planes reyista o felicista no "prenden" entre las mayorías no es porque sean de algún modo inferiores a los revolucionarios, porque sean absurdos o contradictorios —ambos eran demasiado "políticos" para oponerse abiertamente a los deseos del pueblo—. La causa de su fracaso no está, pues, en el plan mismo, sino en la persona que está tras él.

Reyes y Félix Díaz habían perdido ya al expedir sus planes todo su "arrastre", su momento había pasado y ambos tenían demasiadas ligas con el porfirismo para que el pueblo pudiera considerar que el cambio de personas era efectivo. El pueblo de México se ha distinguido siempre por el afán, casi infantil, con que busca lo nuevo, lo que no tenga liga alguna con el pasado y a él se entrega. Como dice Zea, una de nuestras características es vivir sólo el ahora y por ello mismo el tratar de vivirlo lo mejor posible.

Carranza[10] y con él Villa y Zapata responden a esta necesidad de cambio. Son lo nuevo, lo no experimentado —que en consecuencia no ha provocado desengaños y ofrece así una esperanza mayor—.

No son, pues, los planes mismos los que mueven a los hombres sino la persona que los crea.

Los planes mexicanos son siempre personalistas. Cada uno de ellos propone como "Salvador" del momento a un hombre distinto, en cada uno de ellos se habla sin disimulo del hombre providencial que ha de resolver casi por sí solo los problemas. Y es inútil que se diga que el personalismo surge sólo en los planes "innobles" que brotan del capricho individual. En México la solución de los problemas se espera siempre de un hombre y no de una forma instituida.

Por otra parte, todos los revolucionarios han sido acusados en un determinado momento de atender sólo a sus intereses personales. A los pocos meses de haber hecho su aparición en la escena política y días antes de que tomara el poder, Madero mismo era acusado de avidez de riquezas "para sí y para su numerosísima familia". Y lo mismo puede decirse de Carranza, Obregón o Calles, por mucho que ellos mismos declararan no desear el poder.

Puede afirmarse por tanto que una de las características del proceder por medio de planes es la fe en el cambio, aunque esta fe no esté basada en el cambio de instituciones sino en el cambio de personas. Pero como el temor a la tiranía, es decir, el temor a que el "hombre fuerte" lo sea realmente y se aferre al poder, está siempre latente, en algunos planes se insiste en que la Revolución no ha de reducirse "a un simple cambio en el personal de los gobernantes" y existe en la mayoría la aceptación del principio de "no reelección", con lo que se piensa poner un freno a la ambición personal y asegurar el cambio periódico de gobernantes.

Algunas veces se ha llegado a decir incluso que más que las precarias condiciones sociales lo que llevó al alzamiento contra don Porfirio fue simplemente el aburrimiento que produce lo conocido y el ansia de probar cosas nuevas. Don Porfirio era además viejo, demasiado viejo en opinión del mexicano para seguir gobernando. Uno de los rasgos que compartimos con el resto de la América española —y que más agudamente nos contraponen a Europa— es efectivamente nuestra poca confianza en la edad. América pide siempre que sus gobernantes sean jóvenes, en tanto que Europa se atiene al juicio popular de que "más sabe el diablo por viejo, que por diablo". Allá no es extraño que los estadistas pasen de los 60 años, es más bien lo contrario lo que llama la atención, mientras que aquí se considera que un hombre está gastado a los 50 años y se pide continuamente que se abra paso a las nuevas generaciones. Si Europa puede ser llamada una gerontocracia, América se inclina decididamente por la neocracia. Aquí no interesan los viejos ni lo viejo y se está siempre dispuesto a romper con el pasado y empezar de nuevo. Y es este afán de cambio el que da vida a las ambiciones personales.

Así, pues, todos nuestros planes contienen alguna cláusula por la que se reconoce que tal o cual ciudadano es "el único que ofrece garantías" y al que es necesario llevar al poder. Por ello, muchos de los planes parecen ser no tanto una resolución democrática tomada por un grupo, cuanto el primer acto de un "presidente provisional". Y la fe en el triunfo queda fincada no en la justicia de la causa misma sino en un hombre determinado que sabrá hacerla respetar.

Tomemos como ejemplo el manifiesto cristero de Gorostieta. En él, y queriendo hacer resaltar el valor de la causa, se afirma que es el único movimiento que "ha roto con las prácticas y procedimientos que han seguido en México cuantos han requerido las armas para defender sus derechos"… Los cristeros han carecido de jefe supremo, de caudillo y ni siquiera han tenido un plan. Pero esto, si bien pone de manifiesto la firmeza de su ideal y la justicia de su rebelión, "ha sido una de las causas que han retardado la victoria". Es decir, este caso de alzamiento sin cabeza reconocida nos hace ver, tanto o más que los movimientos acaudillados, cómo para el mexicano lo básico es la persona del jefe, que lo demás se dará por añadidura.

Así, si partimos de la idea de la Revolución como movimiento social, casi podría decirse que la Revolución se hace a pesar de los revolucionarios, si no fuera porque éstos tienen algo de hechiceros primitivos que captando los "rumbos inconscientes del pueblo pueden conducir mejor a éste por los caminos de su conveniencia particular".[11]

Es decir, el político es un hábil oteador que sabe siempre de qué lado sopla el viento y es capaz de contentar, por ello mismo, a la masa cediendo lo menos para ganar lo más.

Por ello hay quien afirma que la Revolución no debe confundirse con los planes, que lo son para escalar el poder.[12]

Ahora bien, si el mexicano reconoce que el personalismo es uno de los grandes males del país, ¿por qué lo permite? ¿Por qué aun aquellos planes que afirman que la Revolución debe ser algo más que un simple cambio de hombres o de gobierno, han servido a la larga para que un hombre se proclame jefe supremo?

Por una parte, es preciso reconocer que tales cláusulas se insertan en algunos casos con el deliberado propósito de poner obstáculos en el camino del rival; así, si éste logra ganar la partida a pesar de todo, queda siempre el recurso de acusarlo de "derramar la sangre del pueblo" en persecución de fines ilícitos y, en cambio, si es uno quien vence, siempre habrá manera también de darle al triunfo cierto barniz de legalidad (son las circunstancias, las ambiciones de los demás las que obligan a aceptar la jefatura).[13]

Por otra, el móvil que lleva al mexicano a sostener tal situación es quizá que en su fuero interno piensa o siente que llegará un día en que el hombre en el poder sea él mismo. Se acepta, pues, el personalismo porque se acomoda perfectamente a las conveniencias políticas y alimenta la esperanza de realizar alguna vez las ambiciones propias. Si todos los planes pueden resumirse —según el dicho popular— en un "quítate tú para ponerme yo", cabe muy bien creer que cualquiera que tenga el atrevimiento suficiente puede llegar a obtener si no el puesto máximo, sí cuando menos uno de los cacicazgos con que los caudillos máximos premian a sus lugartenientes.

Nos encontramos así con que en México no se concibe siquiera que pueda opinarse sobre política —que es la forma mínima de acción política— sin fines ulteriores, sin que la opinión emitida sea o un intento por llegarse a "la pesebrera del presupuesto" (la frase es de Cabrera) o la expresión del resentido que no ha alcanzado "hueso".

Toda crítica, toda opinión, toda acción, son vistas como otros tantos esfuerzos por lograr un puesto que permita vivir. La política se transforma, como dice Zea, en

burocracia, se convierte en un mero instrumento. En México el hacer política sin exigir un puesto público —y la remuneración correspondiente— está más allá de lo imaginable.

Las revoluciones se hacen pues para que "alguien" obtenga el predominio. Y el pueblo ha resumido, con su habitual socarronería, los distintos lemas revolucionarios en uno solo, al decir que tal o cual rebelde se alzó al grito de "¡viva yo!"

La pasividad política del mexicano medio proviene efectivamente de su íntimo convencimiento de que todo nuevo alzamiento y todo nuevo partido político no son sino un nuevo brote de personalismo, de que por mucho que se hable de ideales y de progreso, los únicos que van a progresar son los dirigentes del movimiento, y expresa el destino que separa a los que son lo suficientemente ilusos para seguirlos augurando que, como ha pasado siempre, se los llevarán entre "las patas de los caballos".

Así la política en México no es la "cosa pública", sino el asunto de unos cuantos temerarios que están dispuestos a jugárselo todo en una apuesta. A los seguidores y a aquellos que son llamados "cartuchos quemados" no se les permite siquiera preguntar "qué ha sido de sus aspiraciones, de sus anhelos"…, sino que se les exige que renuncien a enjuiciar la Revolución so pena de ser tildados de "reaccionarios".[14]

Pero sería inexacto afirmar que todo lo que se encuentra en los planes revolucionarios es la ambición política de unos cuantos. Ésta está ahí y es inútil tratar de negarla, pero tampoco es posible negar que la Revolución va adquiriendo poco a poco fuerza propia. Quizá no perseguía con Madero sino un cambio político basado, como ya vimos, en un cambio de personas. Pero los iniciadores pueden ser muchas veces instrumentos inconscientes. Madero pudo muy bien desconocer las verdaderas causas del malestar social y hasta afirmar expresamente que el pueblo no pretendía reformas agrarias, que a pesar de ello la masa irá imponiendo lentamente sus aspiraciones.

A partir de 1911, el lema revolucionario que más se repite (aunque con algunas variantes) es el de "Reforma, libertad y justicia", y este último concepto aparece una y otra vez, con insistencia significativa.

En ellos parece expresarse la aspiración de la época, aspiración que cristaliza casi siempre en artículos adicionales y poco claros. Quizá el pueblo supiera ya lo que deseaba, quizá lo entreviera sólo turbiamente, pero lo cierto es que impone —contra la opinión expresa de quienes sostienen que lo político debe tener la prelacía— sus anhelos.

A partir del Plan de Ayala el problema agrario va imponiéndose como tema constante de los planes, al grado de aparecer aun en los reaccionarios, y tras él surge el problema obrero. Ambos habían de encontrar solución, cuando menos teórica, en los artículos 27 y 123 de la Constitución de 17. Es la existencia de estos artículos la que permite hablar de la Revolución como movimiento social, y desde luego lo mejor, lo más auténtico de ella, fue lo que llevó a dar forma de ley a las aspiraciones de los oprimidos.

Pero si la Constitución de 17 parece solucionar estos problemas, el político en cambio sigue en pie. En 1920 es Carranza quien se arroga las funciones de gran elector, en 23 es Obregón —"el mismo hombre que hace tres años fue el abanderado de la nación"— quien conculca las libertades políticas; a su muerte (1928), Calles afirma que ha terminado el periodo de "país de un hombre" y que se inaugura el de "nación de

instituciones y leyes", sólo para ser acusado un año más tarde de que "pretende continuar en el solio de los Césares, quiere seguir imponiendo el capricho de su voluntad"… y en otro plan, "de hacer de la justa electoral una farsa". Por último, nueve años después se echa en cara a Cárdenas el constituirse con el PNR en supremo elector.

El problema político sigue pues en pie y la solución es la misma: el cambio de personas.

Podemos concluir así que en la Revolución confluyen dos movimientos, el auténticamente popular, que es social y que corre el riesgo de quedar ahogado pero logra imponerse en la Constitución de 17, y el político, preponderante en los planes, marcadamente personalista y que por ello mismo no ha podido ser resuelto.

Casi podría decirse que así como la paz fue el precio que pagó don Porfirio por asegurarse el poder, así los artículos 27 y 123 son la prenda que los "revolucionarios" entregan al pueblo para que éste les permita conservar la política, que es el poder, en sus manos.

En resumen, el análisis de los planes nos entrega los rasgos siguientes: *1)* el mexicano parece tener la necesidad de sujetar su conducta a un programa y como desconfía de los otros y de sí mismo, tal programa deberá ser redactado por escrito, a fin de constituir un compromiso; *2)* lo social ocupa un lugar secundario respecto a lo político, a tal grado que los planes de los distintos grupos son casi indistinguibles; *3)* el elemento religioso propiamente dicho carece de importancia; *4)* la solución del problema político se encuentra en la renovación personal; el mexicano espera siempre la solución de sus dificultades de un "Salvador"; *5)* esta fe en un hombre no es sino otro aspecto de su pasión por lo nuevo, México es una neocracia; *6)* el mexicano no concibe la acción política desinteresada, para él existe siempre un fin ulterior, el provecho propio, y, por reconocer en sí mismo tal tendencia al lucro, en México se admira a quien logra darle cumplimiento, lo que viene a ser una de las bases inconfesadas del personalismo.

Ahora bien, si aplicamos a este fenómeno cultural las categorías ya estudiadas, ¿cuál de ellas logra expresar mejor su esencia? Parecería, por lo pronto, que ante el dilema: ¿occidental o indígena?, deberíamos quedarnos con el primero, ya que ninguno de los rasgos citados aparece en las culturas precolombinas y, en cambio, los 2, 3 y 6 pueden reconocerse en muchos otros países latinos.

La situación política y social que dio origen a la Revolución mexicana encuentra su paralelo no sólo en el resto de las naciones hispanoamericanas, sino también en la propia España. Y muchos de los problemas a los que el movimiento armado intentó encontrar solución pueden rastrearse hasta la organización colonial. Se trataría, pues, de un país de tradición occidental que se lanza a una revolución semejante a otras muchas. Sin embargo, a poco que se reflexione veremos que el hecho mismo de que la Revolución se exprese por medio de "planes", revela la existencia de un elemento extraño (puntos 1, 4 y 5). España y el resto de Hispanoamérica han conocido la proclama, pero el plan es propio de México. Y sin embargo, la natural parecería ser la actitud de ellos y no la nuestra. En una conjuración, mientras menos papeles "comprometedores" haya, mejor. ¿Por qué correr el riesgo inútil de redactar un plan detallado? En mi opinión, se revela

aquí un rasgo de primitivismo en el carácter del mexicano, que al parecer considera que el simple hecho de dar forma escrita a algo le proporciona ya cierta realidad. El político, en México, tiene siempre algo de hechicero primitivo, pues no sólo sabe captar los deseos inconscientes del pueblo, sino que lo obliga a seguirlo usando la magia de lo escrito. Y si a este rasgo añadimos el hecho de que el arrastre del plan dependa más de la confianza que se tenga en quien lo firme que en lo que el plan diga en efecto, nos encontramos sin duda ante algo que no vacilo en calificar de propio del mexicano. No porque otros pueblos no hayan conocido el caudillismo, sino porque entre nosotros adopta una forma tan especial que ha podido decirse que "México ha vivido en función del estilo de sus gobernantes, tornándose recatado, austero, festivo, triste, honrado, inescrupuloso, optimista, sombrío, conforme los que han ocupado el poder". Y la consecuencia que se saca de todo esto es "la amarga realidad de que —no obstante nuestra proclamada madurez— todavía tenemos ductilidad tierna. No es el pueblo el que marca pautas a sus gobernantes y les obliga a acoplarse a su modo de ser. Son los gobernantes los que se reflejan sobre el pueblo imprimiéndole su estilo personal".[15]

Es decir, no sólo somos un pueblo joven, sino que —como los más primitivos— ponemos todo en manos del hombre que no sólo tiene el poder, sino que, en cierto sentido, es el poder mismo. Así, pues, para nosotros, todos los males de nuestra situación encarnan en el hombre en el poder —el "rey viejo"— y todo lo bueno está representado por el hombre "nuevo" que se le enfrenta. Pero ¿por qué esta insistencia en la juventud y la novedad del caudillo? Con ello volvemos a apartarnos de la tradición cultural de Occidente (Europa es, como vimos, una gerontocracia) y caemos de nuevo en el primitivismo, pues las sociedades primitivas, si bien reconocen y respetan la sabiduría de los ancianos, saben también que el poder de los caudillos decae y debe renovarse periódicamente.

En consecuencia, creo que los rasgos 1, 4 y 5 señalan la existencia de una corriente primitiva considerable en la vida política de México, que, sin embargo, no es del todo identificable con el elemento indígena. Me parece que más que a la influencia de la cultura precortesiana, tales rasgos deben atribuirse a la muda presencia del indio que, privado de toda conciencia política y viviendo una vida marginal, sólo se hace sentir en el grupo social del que forma parte como un elemento que nos retrotrae a lo mágico, a lo primitivo, a ese mundo oscuro que él lleva dentro y que, sofocado por la Conquista, ha perdido todo contacto con su propia tradición cultural.

No creo, por lo tanto, que los planes de la Revolución sean expresión de una cultura mestiza, ya que uno de los elementos ha perdido sus características y ha quedado reducido a un mero impulso. En consecuencia con las caracterizaciones apuntadas en la primera parte del estudio, sería más bien una cultura *criolla.*

[1] (173).

[2] Yáñez (247), p. 16.

[3] Martín Luis Guzmán (95), p. 12.

[4] *Cf*. Plan de Tacubaya, Plan de Ayala, Pacto de la Empacadora (Plan orozquista) (173).

[5] (173), p. IX.

[6] *Cf*. Pacto de Xochimilco (173).

[7] González Ramírez (173), p. viii.

[8] *Cf*. Plan felicista de Tierra Colorada, arts. 8, 9 y 10 (173).

[9] *Cf*. nota 5 del citado prólogo (173).

[10] Es verdad que Carranza fue diputado durante el porfiriato, pero el papel al que Díaz había relegado al Poder Legislativo no permitió que Carranza se destacase en ningún orden y permaneció en el anonimato. Era, pues, un hombre "nuevo".

[11] Carrión (35), p. 18.

[12] *Cf*. la introducción explicativa a (26).

[13] Por ejemplo, Carranza se vio obligado a permanecer en el poder "por los apetitos de la División del Norte que impiden el establecimiento de un gobierno capaz". *Cf*. Adiciones al Plan de Guadalupe (173).

[14] *Cf*. (26), en especial la introducción explicativa.

[15] Díez de Urdanivia (51).

II. EL CONFLICTO RELIGIOSO DE 1926 A 1929

UNA Y OTRA vez hemos oído decir que "la característica más típica del alma mexicana es su religiosidad, su profundo y conmovedor catolicismo"; y hemos visto que, en opinión de muchos, la cultura mexicana puede quedar caracterizada por su inclusión dentro del cristianismo, de él tomaría su fuerza y todos sus frutos llevarían la huella de su religión. Sin embargo, siendo presidente de México Plutarco Elías Calles se inició lo que años más tarde había de ser conocido como "la época de persecución religiosa". La causa próxima fue, según el propio Calles, la rebeldía del clero que, "queriendo aprovechar un momento que creyó propicio a sus fines, declaró que desconocía la Constitución y las leyes emanadas de ella que reglamentan el ejercicio de cultos".[1]

Así, de acuerdo con la versión oficial del conflicto, el gobierno no hacía otra cosa que poner en vigor las leyes de la Constitución de 1917 que nada nuevo introducían, pues todas las disposiciones tenían antecedentes en otras leyes y por ello "la alarma a ese respecto era injustificada y fuera de tiempo". Por otra parte, nada había en dichas leyes que atacara el dogma. Se trataba simplemente de disposiciones que limitaban los abusos del clero y establecían firmemente la libertad de cultos.

La opinión de los obispos mexicanos fue, sin embargo, muy diferente. Las leyes en discusión equivalían desde su punto de vista a una persecución legalizada que hacía de todo punto imposible el cumplimiento de los deberes religiosos. En consecuencia, después de agotar todos los medios pacíficos —se enviaron varios memoriales al Congreso sin obtener la revisión de las leyes—, el episcopado mexicano decidió suspender el ejercicio público del culto en todo el territorio del país a partir del 31 de julio.[2] Si, de acuerdo con el artículo 130 de la Constitución, los sacerdotes no son sino profesionistas, pueden muy bien cesar sus actividades en el momento en que no les convenga seguir ejerciendo; y el propio Calles tuvo que reconocer (19 de agosto de 1926) que la llamada "huelga clerical" era legal.

Esta suspensión de cultos trajo como consecuencia el famoso boicot contra el gobierno, organizado por la "Liga de Defensa de la Libertad Religiosa", y la rebelión armada de los llamados "cristeros" porque su grito de guerra era "¡Viva Cristo Rey!"

Tal situación se prolongó hasta mediados de 1929, año en que el presidente interino Emilio Portes Gil, el arzobispo de México y el obispo de Tabasco llegaron a un acuerdo.

Portes Gil hizo constar en sus declaraciones que las leyes habían de aplicarse sin sectarismo alguno y dio una nueva interpretación a los artículos que en su opinión habían

sido "mal comprendidos", originando el conflicto. Reconoció además que la Constitución garantiza "a todo habitante de la República [los eclesiásticos no son ciudadanos] el derecho de petición y que en esa virtud los miembros de cualquiera Iglesia pueden dirigirse a las autoridades que corresponda para la reforma, derogación o expedición de cualquiera ley".[3] Los cultos se reanudaron, la "cristiada" depuso las armas y el conflicto se consideró solucionado, pero las leyes no han sido modificadas hasta hoy.

Ahora bien, si reflexionamos en torno a este hecho histórico y tratamos de encontrar su sentido dentro del complejo de la cultura mexicana, nos encontraremos por lo pronto ante dos problemas: *1)* ¿por qué si el pueblo mexicano es católico en su mayoría pudo prosperar en él una legislación anticatólica hasta convertirse en una verdadera persecución?; *2)* ¿cuál fue la actitud católica durante el conflicto?

Por lo que hace al primer punto, nos encontramos con un intento de responder a la pregunta en el que debemos distinguir, no podía ser de otro modo, la explicación liberal de la católica.

Para los primeros la causa está en la actitud misma del clero, el eterno rebelde, que no ha vacilado en traicionar a la patria y se ha distinguido siempre por su corrupción, su afán de riquezas y su alejamiento de las clases humildes. De ahí que éstas a su vez le hayan vuelto las espaldas y hayan secundado sin reservas las disposiciones de los gobiernos liberales. Y en esto, los liberales de esta época no hicieron sino repetir a los del siglo pasado.

Por su parte, también los pocos autores católicos que se han ocupado del problema muestran una unanimidad asombrosa.

La causa ha sido el hecho de que los gobernantes y legisladores mexicanos no han sido sino meros instrumentos de la masonería internacional, uno de cuyos designios de siempre ha sido el aniquilamiento de la Iglesia católica. En consecuencia, "el estado de persecución religiosa permanente y legalizada se debe a lo que dijo el licenciado Portes Gil en el banquete masónico de 1929: 'En México, el Estado y la masonería en los últimos años han sido una misma cosa' ".[4] Esta opinión del licenciado Pallares es, con ligerísimas modificaciones, la misma de Aquiles Moctezuma (seudónimo de un obispo, según se dice), de monseñor Leopoldo Lara y Torres, primer obispo de Tacámbaro o del reverendo padre Cardoso, S. J. Las variantes serían, por ejemplo, que para este último los mártires mexicanos de este periodo tuvieron la honra de ser los primeros mártires del comunismo en el siglo XX, puesto que el marxismo no es más que el disfraz actual de una conspiración contra la Iglesia que tiene ya siglos de existencia;[5] mientras que, tanto Moctezuma como el obispo de Tacámbaro, reconocen como causa remota la tendencia norteamericana a descatolizar México por influencias protestantes, masónicas y expansionistas. Como corroboración de su interpretación, Moctezuma cita una frase de Theodore Roosevelt, en la que éste reconoce que "la absorción de los países latinos por los Estados Unidos es larga y muy difícil mientras estos países sean católicos".[6]

Es probable, en efecto, que los masones y los protestantes norteamericanos hayan tenido mucho que ver en el conflicto de 1926-1929; como también es patente que las

primeras leyes anticatólicas de México tienen una marcada influencia masónica. Pero aun reconociendo este hecho, esto no nos explica por qué un pueblo católico acepta una legislación que va en contra de sus creencias.

Tratando de resolver el problema, monseñor Lara y Torres señala entre las causas próximas "la tendencia de la actual Revolución mexicana".[7] Si hubiera dicho de los "revolucionarios" habría sido mejor, pero de cualquier manera es este obispo quien más se acerca al meollo del problema. Al estudiar los planes afirmé, es verdad, que la cuestión religiosa ocupaba un lugar muy secundario y que en los planes no había señales de inconformidad o conflicto entre el pueblo y la Iglesia. Es más, tanto Villa como Carranza se acusan mutuamente de "ultrajar los sentimientos religiosos del pueblo", con lo que se reconoce que el movimiento armado no iba dirigido contra la religión o sus representantes. Sin embargo, los intelectuales, los ideólogos de la Revolución, como puede verse en el programa del partido liberal, redactado por los Flores Magón, sí son decididamente jacobinos. Para ellos, las Leyes de Reforma habían sido insuficientes para restringir los abusos del clero y proponen nuevos artículos que pongan fin a esta actitud eclesiástica "inspirada por su odio salvaje a las instituciones democráticas". Y si Carranza, por ejemplo, se opone a incluir en el Plan de Guadalupe cláusula alguna en contra de la Iglesia es porque en su opinión "los terratenientes, el clero y los industriales son más fuertes y vigorosos que el gobierno usurpador; hay que acabar primero con éste y atacar después los problemas que con justicia entusiasman a todos ustedes…"[8]

Pero en 1917 los revolucionarios eran ya dueños de la situación y en el Congreso Constituyente predominaron los jacobinos que impusieron las leyes que conducirían al conflicto.

Hasta aquí, la opinión católica tiene razón, las leyes que motivaron la suspensión de cultos no surgieron de las exigencias del pueblo sino de un reducido grupo de ilustrados liberales.

Pero ¿qué hacía mientras tanto ese pueblo profundamente católico cuyos sentimientos ultrajaban los revolucionarios? Lo cierto es que no sólo los dejaba hacer sino que hasta puede decirse que los apoyaba. Es una verdad manifiesta que el pueblo mexicano podrá ser todo lo religioso que se quiera, pero también es verdad que es eminentemente anticlerical. En México es usual oír decir que una cosa es la religión y otra muy distinta el clero. La escasez de vocaciones sacerdotales es tal que apenas si hay un sacerdote por cada 5 000 habitantes; el mexicano medio considera sin embargo que es un número más que suficiente, ya que se trata de seres "inútiles". Su catolicismo acomodaticio no necesita del sacerdote sino para bautizos, matrimonios y entierros. Pasar de este límite es cosa que está bien para las mujeres, pero no para los hombres. Todo lo cual no hace sino reforzar lo que ya se dijo al hablar de "cultura cristiana" (capítulo VII), a saber, que el pueblo de México es un pueblo religioso cuya cristianización no ha pasado —según el sentir de muchos— de la superficie.

Esta situación se puso de manifiesto durante el conflicto de 1926-1929. Pues abroquelado en su indiferencia no prestó al episcopado toda la ayuda que cabría esperar de un pueblo "católico" y a pesar del famoso boicot y a pesar también de la rebelión

cristera, fueron los obispos y los católicos quienes se sometieron, aceptando una situación jurídica que puede volver a producir en cualquier momento idéntico problema. De hecho, la tranquilidad de la Iglesia en México depende de la interpretación que el hombre en el poder dé a las leyes.

Pasemos ahora al segundo punto. Hemos visto ya que la actitud general puede calificarse de indiferencia, pero ¿qué hacían las élites? A primera vista podría suponerse que la situación de estos años debió haber llevado a la proliferación de escritos religiosos, tal como en el terreno político llevó a la promulgación de planes mayores y menores y de una nueva constitución. Nada tan lejos de la verdad. Apenas si existen documentos de la época. Como hemos visto, Gorostieta reconoce en su manifiesto que a los cristeros —cosa insólita en México— les ha faltado tanto un jefe supremo como un plan y que todas sus aspiraciones están resumidas en el grito de "¡Viva Cristo Rey!"

Así, no es aventurado afirmar que el conflicto religioso no ha dejado huella escrita por parte de los perseguidos y que la que ha quedado no es religiosa sino política o jurídica. Claro está que a esto podría objetarse que la situación misma hacía imposible que los católicos expresaran sus opiniones, pero esto es sólo una verdad a medias. Parte del episcopado mexicano se encontraba en el destierro y desde ahí bien podían haber publicado sus escritos, como lo hicieron los observadores extranjeros —MacCullagh, por ejemplo—.

Se trata más bien de un rasgo que se ha venido repitiendo a lo largo de la historia de México: puestos a escoger entre pensar y escribir o actuar, los mexicanos se decidirán siempre por lo último. En el terreno religioso especialmente, no sé de ningún mexicano que haya escrito un gran libro en la materia. Debemos aceptar que nunca hemos tenido teólogos ni místicos y ni siquiera al presentarse la persecución se escribió un libro verdaderamente reflexionado sobre la auténtica condición del catolicismo mexicano.

Existen desde luego algunas obras que examinan la situación de estos años, pero se adopta ante el problema un punto de vista jurídico; se trata de absolver al clero mexicano de los cargos históricos que se le hacen, se lamenta como el mayor de los males el alejamiento de nuestras esencias hispánicas, se culpa del estado de cosas al descarrío de unos cuantos, a la degeneración espiritual provocada por el liberalismo, y se demuestra cómo la justicia está de parte de los perseguidos y cómo la Constitución lleva en sí contradicciones tan graves que unas leyes levantan otras. Pero falta la reflexión en torno al hecho fundamental: ¿por qué se presentó este fenómeno en un pueblo que se dice cristiano y aun afirma ser "hijo dilecto de la Santísima Virgen"?

Así, mientras en el Congreso de la Unión el diputado Antonio Díaz Soto y Gama[9] trataba de provocar una "crisis teológica" sosteniendo la curiosa tesis de que "si Cristo volviera estaría con la Revolución y ya no tomaría aquella actitud benévola", afirmando además que la Iglesia ha perdido el derecho a enarbolar la bandera de Cristo, porque ya no es cristiana e interpretando las derrotas sufridas por el partido conservador a lo largo de la historia de México como otras tantas pruebas de que Dios no está con la Iglesia; ésta se limita a defenderse desde el punto de vista legal y a poner en práctica los medios

que le parecen más adecuados para conseguir su objetivo. Pero nunca, aunque Soto y Gama sostenga lo contrario, combate a la Revolución en el plano de las ideas.

Ahora bien, si es lícito juzgar a una cultura tanto por lo que tiene como por lo que le falta, ¿qué podemos deducir de esta carencia de escritos propiamente religiosos, de la tolerancia del pueblo frente a las leyes que reprimen a la Iglesia y por último de la forma evidentemente práctica, de acción directa, que lo religioso asume durante estos años?

Creo que, por una parte, puede afirmarse que el catolicismo mexicano es formal, práctico, no teórico y desde luego poco desarrollado en el nivel intelectual, rasgo que compartimos con los pueblos hispánicos y que lleva en su forma extrema al desprecio de todo lo teórico, del mundo del pensamiento. Por la otra, el hecho de que los escritos "religiosos" tengan un carácter marcadamente jurídico y político, reafirma la tesis —que ya se apuntaba en el capítulo anterior— de que en México lo político tiene primacía sobre cualquier otro fenómeno cultural.

Ahora bien, por lo que se refiere a la primera conclusión, el propio Soto y Gama aduce en defensa de su torcida interpretación de la suspensión de cultos como una confesión de que éstos no sirven para nada, las palabras de un virrey que confirman el formalismo católico del mexicano. En un pasaje de su instrucción a su sucesor advierte, en efecto, el virrey de Linares: "en este reyno les parece a los más que en trayendo el rosario al cuello ya son católicos… que los diez mandamientos no sé si los conmutan en ceremonias". Se trata, pues, de una práctica, a veces muy superficial, como hacen ver las palabras del virrey, pero no de una religiosidad seria, pensada, de un cristianismo puro. En México, la catolización del pueblo no ha sido total —recuérdese además que en el siglo XVI el aborigen no acepta la nueva religión por una convicción profunda, sino por conveniencia, por miedo o por un verdadero desconcierto espiritual—; se ha quedado, por así decirlo, en la superficie y en consecuencia no tenemos ni hemos tenido nunca no ya grandes figuras religiosas, pero ni siquiera grandes heterodoxos. Que para serlo se necesita un conocimiento de la religión, una fuerza e inmediatez de la vida cristiana, que a nosotros nos falta.

Así, la forma que la santidad adopta en México es el martirio —que podíamos llamar la forma más "práctica"—, pero no el ascetismo ni la vida intelectual dirigida a Dios. El mexicano puede estar dispuesto a morir por Cristo, pero no lo está tanto a vivir por Él. Por ello la vida monástica y el sacerdocio son vistos aquí con un cierto desprecio, como si implicaran poca hombría y mucho absurdo.

Y, en última instancia, si el mexicano no rehúye la muerte por Cristo es porque no la rehúye nunca, en general. En México sólo son héroes los que mueren y la muerte —sobre todo si es violenta— borra y hace perdonar toda una vida de extravíos. Este culto a la muerte es uno de aquellos rasgos que permiten hablar de mestizaje cultural, pues se reconoce en él una característica especial y muy desarrollada de los belicosos fundadores de Tenochtitlan.

El espíritu religioso de los aztecas y de los otros pueblos aborígenes del México precortesiano, muy profundo en verdad, se centraba alrededor de la muerte; para el indígena ésta estaba íntimamente relacionada con la vida. Una de sus deidades —

Coatlicue— unía en sí los atributos y símbolos de la vida y de la muerte. Era la Tierra, de la que surge todo lo que tiene vida y a la que va a dar todo lo que muere. Y es este mismo espíritu el que prevalece en la mayoría del pueblo mexicano en el que es patente un gran sentido del misterio y de la muerte, que lleva por desgracia no a un desasimiento de este mundo, sino al desprecio por la vida.

No encontramos pues en México una comprensión verdadera de los principios cristianos. Somos un pueblo de escasa formación religiosa del que se dice que es difícil hacerle comprender que "igualmente puede ser otra la representación de la Virgen María aunque no sea la de la nacionalmente veneradísima Virgen de Guadalupe".[10]

Así, pues, creo que, a partir de los hechos de estos años de crisis religiosa, es posible caracterizar el catolicismo mexicano mediante cuatro notas: *1)* el anticlericalismo; *2)* la indiferencia por la Iglesia; *3)* el fanatismo, y *4)* el formalismo.

Ahora bien, ¿hay entre ellas alguna que pueda ser considerada como radicalmente mexicana?

Veamos, por lo pronto, el anticlericalismo. Aun en un análisis superficial, este fenómeno nos sale al encuentro no sólo en México sino en todos los países de habla española y, aun, si ahondamos un poco más, veremos que surge o ha surgido tanto en Francia y Portugal, como en la propia Italia. Al parecer, los únicos países en que resulta extraño son los anglosajones o, en otras palabras, los países de tradición protestante en los que la Iglesia se ha secularizado por completo. En cambio, en los países católicos es un fenómeno recurrente que puede rastrearse hasta la época en que Constantino decidió dar su reconocimiento al cristianismo, ya que en tal reconocimiento iba implícita la intervención imperial. Y si bien desde entonces los teólogos se esforzaron por separar nítidamente los dos poderes —el temporal que este mundo caído hace necesario y el intemporal que debe llevar al mundo hacia su salvación— y por afirmar la supremacía de la Iglesia sobre el Estado, lo cierto es que puede decirse, como lo hace Turner en su obra sobre *Las grandes culturas de la humanidad,*[11] que "la lucha entre los funcionarios eclesiásticos y los gobernantes seculares se convirtió en el conflicto distintivo de la cultura cristiana".

Además, hemos de tener en cuenta que siempre que un orden social se explica y justifica mediante un sistema teológico (en México se dice que la Iglesia siempre está con "los de arriba"), toda rebelión ha de enfrentarse a tal sistema.

Por último, aunque no sea menos importante, en todos aquellos países en que la Iglesia ha sido o es uno de los grandes terratenientes, cabe esperar que cualquier alzamiento campesino tenga un marcado matiz anticlerical.

En consecuencia, el anticlericalismo del mexicano puede explicarse perfectamente dentro del marco de la cultura española y latina y aun puede generalizarse como fenómeno propio de toda la cultura occidental, cuando menos en la época anterior a la Reforma.

Pasemos ahora al segundo punto: la indiferencia del mexicano ante la Iglesia que se hace extensiva a los sacramentos. Ante ella, pueden adoptarse dos explicaciones diversas. Según la primera, tal actitud sería sólo el resultado lógico de la lenta disolución del

catolicismo que va perdiendo, día a día, terreno en todo el mundo. La Iglesia es —según se afirma— una supervivencia medieval que nada dice ya al hombre moderno y que tiende a desaparecer ante el avance de la ciencia. Sólo los pueblos incultos permanecen aún en el oscurantismo eclesiástico. Un pueblo ilustrado es lo mismo que un pueblo libre de supersticiones —romanas o nativas—.

Sin embargo, esta solución simplista —que puede ser verdadera en la experiencia personal de sus sostenedores— falla al no poder dar cuenta de ese extraño fenómeno de resurgimiento cristiano que puede comprobarse de un tiempo a esta parte. Y, por lo demás, sólo el más ingenuo optimismo podría calificar al mexicano de pueblo avanzado o ilustrado, cuando, como hemos visto, la opinión general abunda más bien en lo contrario. No; a mi parecer, la explicación hay que buscarla exactamente en el sentido opuesto. El pueblo mexicano es indiferente a la Iglesia y a los sacramentos no porque los desdeñe desde la supuesta altura de la modernidad, sino porque nunca ha llegado a comprender plenamente su sentido. Para él, la Iglesia no es el "cuerpo vivo de Cristo", del cual forma parte todo creyente, sino —a lo más— el conjunto de "padrecitos" o "curas" al que es totalmente ajeno.

En México —por las circunstancias muy peculiares que señalan el primer contacto con el cristianismo— no se produjo nunca ese desplazamiento de valores que marcó la transición de la cultura grecorromana a la cultura medieval; en otras palabras, no se produjo nunca un cambio radical en la actitud hacia la vida. Como vimos, el hecho mismo de que el cristianismo fuera la religión del conquistador vino a dificultar notablemente su predicación. Si, por un lado, se consideró que el "único modo" de atraer a los indígenas hacia Cristo era la persuasión y se propuso, con muy buen sentido, que la predicación fuera siempre cristocéntrica, a fin de evitar la confusión entre los dioses indígenas y el numerosísimo santoral católico, por otro se tendió a ver en los indígenas unos perpetuos menores de edad a quienes era lícito imponer el Evangelio, de la misma manera que los padres pueden y deben imponer las buenas costumbres a sus hijos.

Pero si en el terreno teórico resulta defendible cualquiera de las actitudes adoptadas por los misioneros, debe recordarse que en la práctica el criterio que acabó por dominar fue el de los encomenderos, para quienes la instrucción completa en materia religiosa no debía ir más allá de la recitación de padrenuestros y avemarías, de la muda presencia del indio en la liturgia.

Y a todo ello hay que sumar, además, las dificultades inherentes a la empresa de hacer comprender en un corto lapso —y usando, para ello, de una lengua totalmente extraña— dieciséis siglos de teología cristiana. Por si esto fuera poco, hubo otro elemento que, como afirma Mendizábal, destruía anticipadamente todo el esfuerzo misionero, ya que "una convicción religiosa a base de fe tradicional puede ser destruida por razonamientos y experiencias en una mentalidad lógica, pero no podrá ser sustituida por otra convicción religiosa que también requiere de la fe para ser admitida".[12]

Habría que concluir, pues, con el mismo Mendizábal, que la conversión fue sólo aparente y que el indio no cambió jamás su actitud religiosa. Por ello, el cristianismo —que es una religión de esfuerzo personal dirigido al logro de la perfección espiritual— se

muda en México por un mero ceremonialismo capaz, según se cree, de alcanzar sin más trámite la salvación del adepto o, lo que es lo mismo, en magia pura.

En México, como se señaló más arriba, el cristianismo no ha dado sino unos cuantos santos, hecho que debe ser destacado por cuanto el ideal cristiano es precisamente el santo y todos debemos esforzarnos por llegar a serlo. Y no creo que la objeción de que los santos empezaran a escasear justo en el siglo de la Conquista sea válido. Pues si bien el Renacimiento puede ser considerado como un rompimiento consciente con el tipo de vida cristiano, ha de recordarse que España permanece fiel a la Iglesia y que en el siglo XVI conviven en ella no menos de una docena de "grandes" santos, ya que, sin ir más lejos, todos los santos jesuitas son desde luego posteriores a la Reforma. Por otra parte, aun suponiendo que el cristianismo hubiera agotado sus posibilidades en Europa y que el hombre renacentista perteneciera a una especie completamente nueva, México era un terreno virgen en el que podía haber cobrado aspectos radicalmente nuevos, pues, como se vio en el capítulo VII, nada hay en el cristianismo que lo identifique con una forma cultural o una sensibilidad determinadas. Debe también tenerse presente que los indios eran "conversos", es decir, que en ellos debía darse —con una fuerza mucho mayor que en el cristiano viejo— el fenómeno del cambio radical, el despojo del hombre viejo con todas sus obras y el revestimiento del nuevo.

En cierta forma todo santo es un converso, pues en todos el encuentro con Cristo les da la fuerza y la pasión necesarias para convertir su vida en una imitación del Maestro. Pero en México este fenómeno no se produce; en vano buscaremos entre los "conversos" indios una fuerte personalidad religiosa, un hombre que viva plenamente la doctrina de Cristo hasta sus últimas consecuencias. ¿Por qué? Volvemos de nuevo al principio. Porque en México no se produjo una conversión sino una conciliación. Los ídolos fueron destruidos, pero se les permitió seguir vivos en el espíritu de los indios. Al realizarse la evangelización, los indígenas sólo apresaron aquellos elementos que coincidían con sus propias ideas religiosas. Así, por ejemplo, la diosa Tonantzin fue identificada con la Virgen de Guadalupe y hasta la fecha "priva en los sentimientos religiosos la imagen femenina […] la mayoría de los mexicanos religiosos [creen] en una diosa".[13] En efecto, en la Virgen de Guadalupe se ha concentrado todo el anhelo religioso del mexicano que acude a ella en todas las alegrías y en todas las penas. A ella se le pide lo mismo la salud que el premio de la lotería o el buen éxito del negocio ilícito. Es la madre, que todo lo permite y todo lo perdona. Y esta imagen, convertida en "divina por derecho propio",[14] ha sido desligada de todo contexto católico. No es otra la razón de que se pueda ser "guadalupano" a la vez que oficialmente ateo.

Ahora bien, a esta misma ignorancia de los principios básicos del cristianismo están íntimamente ligados los dos rasgos restantes: el fanatismo respecto a unas cuantas ideas elementales (que pueden retrotraerse al pasado indígena) y el formalismo.

El fanatismo del mexicano, que se exterioriza al hablar de la Guadalupana, en su indiferencia al dolor físico propio o ajeno, en su actitud hacia la muerte, resulta, para Cardoza y Aragón, idéntico al fanatismo precortesiano: "el fanatismo de nuestros indígenas, su fanatismo católico de hoy, es el mismo fanatismo remoto, su misma entrega

a una creencia fundamental, su misma religiosidad arrolladora. Más que católicos se me antoja que son religiosos, hambrientos de lo sobrenatural".[15]

De nuevo, la Virgen de Guadalupe puede aclarar algún punto. Así como durante la Guerra de Independencia fue la bandera, así durante el conflicto que se ha venido analizando hubo un momento en que pareció que iba a mezclarse directamente en él. Poco después de presentarse la crisis, estalló una bomba bajo la imagen de la Virgen a la que, por fortuna, no tocó. Pero lo significativo del caso fue que la jerarquía eclesiástica y el gobierno se apresuraron a culparse mutuamente. Según el episcopado, la bomba había sido puesta por los radicales que tan encarnizadamente odian a la Iglesia.Según el gobierno, los obispos, *desesperados por la impasibilidad del pueblo* ante la lucha que sostenían contra el Estado, decidieron fraguar un falso atentado a fin de provocar el levantamiento popular que en vano habían esperado, y que tampoco entonces sobrevino, posiblemente porque el pueblo, una vez tranquilizado respecto a la imagen, volvió a su apatía y dejó que la jerarquía y el gobierno se arreglaran como pudieran.

Pero cabe preguntarse cuál habría sido la actitud de ese pueblo —que según palabras de un obispo "ve impasible que todo un gobierno protegido y sostenido y prohijado por él siga matando sacerdotes, ultrajando religiosas, matando sin piedad y sin ley a millares de católicos"—[16] si algo le hubiera ocurrido a su Virgen. La respuesta parece obvia.

Para finalizar, el formalismo religioso al que hiciera referencia el virrey sigue siendo hoy tan evidente como entonces. Y si bien hay quienes encuentran sus causas en la privación de toda libertad mística y crítica a la que la religión estuvo sometida durante la Colonia,[17] no debe pasarse por alto que la incomprensión de una ceremonia cualquiera sólo puede llevar a su abandono o a un formalismo del que ha desaparecido todo espíritu. En México, puede hacer alarde y ostentación de ser católico quien "oye misa, tiene en casa muchas imágenes y trae medallas y escapularios al cuello".[18]

Ahora bien, ¿cuál de las categorías estudiadas cabría aplicar a la cultura mexicana a partir de las características del sector religioso? Bien podría ser que, lo mismo que el anticlericalismo, los tres últimos rasgos pudieran explicarse dentro del marco general de la cultura occidental o del más particular de la hispanoamericana. Como también podría resultar que estos rasgos fueran ciertos sólo al hablar de la religiosidad indígena propiamente dicha, pero que las notas distintivas del católico mexicano fueran muy otras, que los criollos y mestizos actuales tuvieran una actitud muy distinta frente a la Iglesia. No lo creo así, sin embargo. Si al analizar el conflicto de estos años hubo que hacer hincapié en la actitud religiosa del indígena, tal cosa no quiere decir que el fanatismo, la indiferencia o el formalismo sean exclusivamente indígenas. Son actitudes que pueden comprobarse, en mayor o menor medida, en el común de los mexicanos. A pesar de que, lógicamente, cabría esperar otra actitud en las capas superiores, al parecer la fuerza del mundo religioso indígena era tan grande que fue permeando todos los estratos de la sociedad. Como afirma Jung,[19] la tierra virgen tiene la virtud de hacer que al menos lo subconsciente descienda al nivel de la población autóctona. Por ello, creo lícito concluir que la religiosidad mexicana es un fenómeno sui géneris y que el credo católico ha

sufrido una mestización,[20] aunque, fuera del marco de este análisis, pudiéramos preguntarnos aún hasta qué punto puede el cristianismo fundirse con otros elementos sin perder su esencia en tal fusión.

---

[1] Informe presidencial del lº de septiembre de 1926.

[2] Ese día debía entrar en vigor la ley que exigía el registro de los sacerdotes.

[3] Declaraciones expedidas en el Palacio Nacional el 21 de junio de 1929.

[4] (170), p. 25.

[5] (31), p. x.

[6] (144), p. 211.

[7] (115), p. 710.

[8] Crónica del general Múgica (173), p. 143.

[9] Discurso pronunciado el día 22 de septiembre de 1926, con motivo de la discusión del Memorial de los Obispos, México, D. F., 1926.

[10] Margáin (130).

[11] p. 1121.

[12] (141 h), p. 201.

[13] Carrión (35), p. 25.

[14] Northrop (160), p. 55.

[15] (32), p. 210.

[16] Monseñor Lara y Torres (115), p. 224.

[17] Zum Felde (261), p. 197.

[18] *Cf.* (115), p. 133.

[19] Cit. en (113), p. 331.

[20] *Cf.* Iturriaga (109), pp. 141-142.

III. LA NOVELA DE LA REVOLUCIÓN

MÁS O MENOS por los años en que la Revolución entraba en lo que algunos historiadores llaman su "fase constructiva" aparecieron las novelas de la Revolución, fruto y expresión de ésta. Hasta ahora, la crítica ha sido unánime al señalar como los grandes autores de este género a Mariano Azuela y a Martín Luis Guzmán, de ahí que el análisis se limite a ellos.

Azuela es sin duda el más conocido no sólo por la mayor extensión de su obra sino también por haber escrito la que es considerada como obra clásica en el género, *Los de abajo*.

Para muchos críticos, la auténtica literatura nacional nació con estos escritores, pues en ellos puede advertirse "la confianza en el rango estético de la realidad de su pueblo y de su tierra, sea o no como otras realidades". Y fueron ellos los que se decidieron "a expresar aquella realidad con los recursos lingüísticos que le(s) son propios", al aprender "a confiar en su propia dimensión, que equivale a decir en sus propias limitaciones".[1]

Sin embargo, otro sector de la crítica insiste en que el verdadero valor de estos libros no es precisamente literario, sino sociológico. Reconoce que han sido escritos con un buen estilo y que uno y otro autor muestran a veces gran maestría descriptiva, pero sin que los personajes alcancen verdadera significación universal. Son mexicanos que viven en un momento determinado de la historia de México y que por ello mismo resultan extraños e incomprensibles para el extranjero. Dicho en otras palabras, lo que estos críticos echan en cara a Guzmán y a Azuela es no haber logrado la estilización literaria, el haberse quedado encerrados dentro de los límites del costumbrismo, el haber creado personajes regionales en los que no puede reconocerse el hombre de otras latitudes. Así, lo que para unos es su gran virtud, es para otros su principal defecto. Sea de ello lo que fuere, lo cierto es que este costumbrismo es, desde el punto de vista de este análisis, una gran conveniencia. Pues si lo que intento es poner de manifiesto los rasgos que caracterizan a la cultura —vale decir, a la forma de vida— mexicana frente a las otras culturas, las obras de estos autores se convierten, justo por el localismo que se les atribuye, en un material inapreciable, y en un documento, por ese su localismo, sobre la cultura misma.

Sin embargo, puede oponerse a esto el que como fuentes para conocer y caracterizar una época quedan invalidadas por su carácter de novela. Pero ¿lo son en realidad? Cierto que ninguna de ellas presupone una labor de investigación y desde el punto de vista

estrictamente histórico puede decirse que son una crónica contemporánea con mucho de periodística. Ambos autores son testigos oculares de lo que relatan; y si bien Azuela evita lo autobiográfico, Guzmán escribe unas verdaderas memorias de lo que él padeció y actuó desde que Victoriano Huerta se adueñó del poder hasta que Villa rompió con la Convención y el propio Guzmán tuvo que abandonar el país. Un libro así difícilmente puede ser llamado una "novela", y así lo reconoce José Luis Martínez, quien afirma:

> Caracteriza a estas obras su condición de memorias más que de novelas. Son siempre alegatos personales en los que cada autor, a semejanza de lo que aconteció con nuestros cronistas de la Conquista, propala su intervención fundamental en la Revolución de la que casi todos se dirían sus ejes. El género adopta diferentes formas, ya el relato episódico que sigue la figura central de un caudillo, o bien la narración cuyo protagonista es el pueblo, otras veces prefiere la perspectiva autobiográfica y, con menos frecuencia, los relatos objetivos o testimoniales".[2]

Ahora bien, posiblemente, como todo autor contemporáneo de los sucesos que relata, Guzmán y Azuela sean parciales y sus obras no tengan toda la objetividad que un historiador *stricto sensu* exigiría, pero esto no tiene tampoco mayor importancia para los fines que persigo. Nadie puede negar que las obras de estos autores —como las de otros muchos de menor cuantía de este mismo periodo— son una expresión cultural mexicana, y como tal un documento válido para la filosofía de la cultura. El crítico literario está en libertad de rechazarlas porque en ellas lo documental pese tanto que impida lograr plenamente el valor literario, y el historiador podrá hacerlo por encontrar que alteran la verdad histórica, pero quien las vea como un fenómeno cultural no podrá hacerlas a un lado por ninguno de los dos motivos.

Pasemos ahora al análisis. Lo primero que sorprende a cualquier lector es que siendo ambos autores liberales y habiendo tomado uno de ellos parte tan activa en la Revolución, su imagen de ella sea tan pesimista, tan descorazonadora. En ellas, nos sale al encuentro "el desencanto, la requisitoria y, tácitamente, el despego ideológico frente a la Revolución".[3]

Tanto de la obra de Azuela como de la de Guzmán se desprende la misma desesperada conclusión: todo es inútil; los hombres mueren sólo para que en vez de unos sean otros los que gobiernen, mientras el pueblo sigue en su mismo estado miserable sin enterarse bien a bien ni siquiera de por qué se pelea: "Mi patrón […] ¿es cierto que ese siñor Madero viene a quitar las contribuiciones y a hacer que nos paguen un peso diario?"[4] Y este extraño pesimismo —¿no parecería lógico acaso que el revolucionario fuese el más extremado optimista?— no es propio de una clase social únicamente. Los personajes de Azuela, peones, miembros de la clase media, semiintelectuales metidos a revolucionarios, parecen estar convencidos de antemano de que la Revolución no es ni puede ser otra cosa que una enorme mentira; que quienes nacen esclavos lo son hasta la muerte y que frente a la Revolución o los revolucionarios no queda más recurso que hacerse a un lado y dejarlos pasar, aguantar, o entrar "de plano" en ella, buscando siempre caer de pie, por encima de hombres y partidos, hasta que toque la "de malas".

Guzmán por su parte no oculta tampoco su desilusión ante el movimiento revolucionario. Tras el primer impulso generoso y la indignación general que levantó el asesinato de Madero, la Revolución se convierte en algo anárquico, sin un ideal que lo guíe, en el que los revolucionarios ven sólo el medio de satisfacer sus pequeñas y mezquinas ambiciones personales.[5]

Si recordamos ahora un tópico muy socorrido —y para quien analiza una cultura los tópicos suelen ser muy reveladores—, el de que el indio es por naturaleza fatalista, veremos que el pesimismo que las novelas de Guzmán y Azuela reflejan podría ser muy bien eso justamente: fatalismo, acomodo a las circunstancias, resignación ante lo inevitable, pero sobre todo un saberse vencido aun antes de haber empezado a luchar. Es decir, precisamente todo lo contrario del dinamismo que caracteriza al hombre occidental.

Ahora bien, ¿por qué se lucha?, o dicho en términos revolucionarios, ¿qué plan pelean?

Creo haber dicho ya antes que ninguno de los personajes parece saberlo a ciencia cierta. Cuando menos los revolucionarios sinceros no lo saben; obran movidos, como dice Guzmán, "por un impulso colectivo vago, aunque noble".[6] Lo mismo que de los planes de la Revolución, de estas novelas se infiere que los hombres van al campo de batalla por un turbio sentimiento de injusticia que a veces logra explicarse y tomar forma en algún artículo de un plan, pero que en la mayor parte de los casos permanece indefinido y acaba por perderse en la maraña de intereses personales puestos en juego. Porque si muchos de los rebeldes no tienen una idea clara de lo que buscan y no saben siquiera quién era Madero ni qué pasó en la ciudad de México,[7] sí pelean en cambio por vengar una ofensa personal: "Y si no hubiera sido por el choque con don Mónico, el cacique de Moyahua, a estas horas andaría yo con mucha priesa, preparando la punta para las siembras";[8] recuperar lo propio: "[…] esa hacienda era una congregación donde mis padres y cinco de mis tíos tenían sus propiedades. Vino don Porfirio y su ley de revalúo y a todos nos echaron de nuestras casas y de nuestras tierras como perros ajenos";[9] o llegar a tener lo que nunca han tenido: "Lo que en tiempos de paz no se hace con toda una vida de trabajar como una mula, hoy se puede hacer en unos cuantos meses de correr la sierra con un fusil a la espalda".[10]

Sin embargo, por muy personales que sean los motivos que los han llevado a la rebelión, después, aunque hayan logrado su objetivo, son incapaces de volver atrás. Se asemejan —como dice el Demetrio Macías de Azuela— a la piedra que una vez que se la arroja hacia el abismo "ya no se para".

Azuela y Guzmán los consideran no obstante, por hoscos e ignorantes que sean, como lo más noble de la Revolución. Son estos hombres los que han luchado y sufrido por remediar una situación que *sentían* injusta y que no son capaces de remediar. Y tan no lo son que a la postre todo lo que ellos lograron se lo llevan otros, los que Francisco Villa encierra en el nombre de "gabinetes".[11] Aun cuando conozcan el triunfo, se diría que no saben qué hacer con él, como aquellos zapatistas que, dueños del Palacio

Nacional, se hacinaban en los traspatios "porque como siempre habían sido pobres, en cuartos mejores no podrían vivir".[12]

Por desgracia, Villa tenía razón. La verdad es que frente a este revolucionario ignorante y cruel, pero que al fin y al cabo combate una injusticia, aunque sea personal, está el revolucionario convenenciero, el "político", el chaquetero cuya única máxima es la de "adaptarse al medio". El hombre semiculto que sí es capaz de expresar los ideales por los que los otros luchan, pero sin creer en ellos:

> Mentira que usted ande aquí por don Mónico, el cacique, usted se ha levantado contra el caciquismo que asola la nación. Somos elementos de un gran movimiento social que tiene que concluir por el engrandecimiento de nuestra patria.[13]

Es necesario hacer notar, sin embargo, que entre los personajes de Azuela y los de Guzmán hay una diferencia fundamental: los unos son más o menos imaginarios en tanto que los de *El águila y la serpiente* (y aun los de *La sombra del caudillo*), esos guías que no tenían sino el "ansia de crear un estado de cosas dócil al imperio propio",[14] son los hombres reales. Y ellos, los prohombres de la Revolución, son para Guzmán farsantes (Obregón),[15] representantes del falseamiento de la verdad revolucionaria (Carranza)[16] u hombres que más que alma humana parecen tenerla de jaguar (Villa).[17]

Ni Zapata, el héroe sin mácula de los corridos, escapa al juicio condenatorio de Guzmán. En su opinión, es un enigma que puede traducirse en algo respetable —el dolor del peón— o en la degradación de la cultura.[18]

La Revolución es, pues, un movimiento espontáneo, hecho por ilusos o por ignorantes, que desemboca —como todas las disputas entre mexicanos— en una rencilla "de grupos plurales dispuestos a adueñarse del poder […] predominio, en unos y otros, de las ambiciones inmediatas y egoístas sobre las aspiraciones desinteresadas; equivocación del impulso mediocre que lleva a buscar el premio de una obra, con el impulso noble de la misma".[19]

Azuela llega aun a afirmar que la psicología del mexicano puede encerrarse en dos palabras: "¡robar, matar!"…[20]

Así, pues, tanto los planes políticos como las novelas de la Revolución nos ofrecen la misma triste imagen de México: un pueblo inculto, casi salvaje en su furia, que se lanza a la lucha movido por instintos turbios, aunque nobles, y que acaba por perder todo lo ganado en manos de los "políticos".

Vimos ya en uno de los primeros capítulos cómo en México toda discusión histórica, todo intento de valorizar la aportación indígena o española, toda apreciación de la obra de la Iglesia, están teñidos de matiz político. Después, el análisis de los planes y de los escritos en torno a la cuestión religiosa corroboró esta primera impresión de que lo político se filtra por todos los sectores culturales. Los planes son sobre todo y ante todo planes políticos; lo social no es en ellos, cuando se da, sino un añadido. La Revolución misma, tanto el maderismo como el alzamiento originado por su asesinato, es un

movimiento político que antepone —según Silva Herzog— la "libertad" al pan. Si algo se logró en el terreno social fue como un resultado secundario, arrancado a los "políticos".

En cuanto a los escritos "religiosos", ya hemos visto que se reducen a alegatos en pro o en contra de la actuación de la Iglesia en México desde la Conquista. Y si bien los autores liberales son afectos a adornar sus escritos con una que otra cita evangélica, los católicos prefieren atenerse al derecho canónico y a las Leyes de Indias.

Ahora las novelas de la Revolución nos revelan también, junto al rebelde combatiente e ignorante, al "político" en cuyas manos cae el fruto de las luchas.

Pero, antes de describir el tipo peculiar de "político" que pulula en las páginas de Guzmán o de Azuela, es necesario decir que este tratar de vivir a expensas del gobierno, típico según ellos del revolucionario convenenciero, es un hecho a lo largo de la historia de México. (Recordemos solamente que una de las causas de la Guerra de Independencia fue el que los españoles detentaran todos los buenos puestos dentro de la administración.) El mexicano, lo mismo en épocas de paz que de revuelta, considera que la única manera de hacer dinero es arrimándose al gobierno. "Yo no pido que me den —dice—, sino que me pongan donde hay."

Ya durante los últimos años de la Colonia y los primeros de vida independiente, este fenómeno se presentó con tal fuerza que el doctor Mora le dio el nombre de "empleomanía".

El mexicano medio cifra todas sus esperanzas en conseguir un empleo en el gobierno, una vez ahí lo demás es fácil. "Al cabo que robar al Gobierno ni a pecado llega."[21] Y es este burócrata de todos los tiempos —acomodaticio y sin escrúpulos en cuestiones de dinero, convencido de que su único deber es agradar al jefe, no importa por qué medios — quien sirve de base a la situación que hace posible la existencia del político.

Éste, según Guzmán, piensa que la moral es cuestión de latitud,[22] desconoce el significado de la palabra *honor*[23] y es incapaz de resistir las caricias del Tesorero General.[24] Resumiendo, puede decirse que no conoce sino dos actitudes, el servilismo ante el jefe y la crueldad para con el inferior.

Aunque en los libros de Guzmán los políticos sean personajes de nuevo cuño y Azuela, en cambio, describa a veces los restos del porfirismo que tratan de acomodarse a la nueva situación, el resultado es el mismo. Se trate de un ministro o de un cacique de pueblo, los dos responden a los mismos impulsos. La Revolución, por mucho que la exalten en sus discursos patrióticos,[25] no es para ellos sino el medio de lograr sus ambiciones personales. Sin ideales de ninguna especie, buscando únicamente la riqueza o el poder, cuidando siempre de no herir ni molestar al jefe, no ven en el pueblo sino un dócil rebaño al que se contenta con tortillas y chile:

> Si son nuestros compañeros, ¿por qué a ellos les das huesos y tortillas martajadas, dejando además que eso lo coman en el suelo…? […] —A ellos —observó Catarino, con tanta calma como antes— les damos lo que son capaces de apreciar…[26]

Y no se crea que esta repugnante imagen del político mexicano se halla sólo en los escritores cultos; el pueblo que ellos desprecian se ha dado cuenta también de lo que son y lo ha expresado en los corridos, como veremos más adelante.

Así, pues, una de las características del político es la continua disposición a seguir la corriente, la total ausencia de principios en tanto el golpe no vaya dirigido contra uno mismo y haya peligro de perder lo ganado. Cuando esto sucede, se impone el alzamiento. Por ello, la mayor parte de las luchas entre las distintas facciones revolucionarias, que afligen al país desde la caída de Huerta, se explican no como luchas entre dos ideologías opuestas, y ni siquiera entre dos partidos, sino como la lucha entre dos hombres por el poder "que es singular".

Ahora bien, ¿qué es lo que mueve a los de abajo a ponerse al lado de uno u otro de los caudillos? En unos, los más limpios, la admiración por la hombría del jefe o un sentimiento primitivo de lealtad:

> —Se trata, a lo que parece, de seguir peleando. Bueno, pos a darle; ya sabe, mi general, que por mi lado no hay portillo.
>
> —Bien, ¿y de parte de quién se va a poner?
>
> —Mire, a mí no me haga preguntas, que no soy escuelante… La aguilita que traigo en el sombrero usté me la dio… Bueno, pos ya sabe que nomás me dice: "Demetrio, haces esto y esto y esto… ¡y se acabó el cuento!" [27]

En los otros, la simple conveniencia:

> Si hemos logrado escapar de nuestros redentores, desde el señor Madero hasta este señor Primer Jefe, sólo ha sido en gracia a las habilidades de nuestro don Serapio. Por él supimos matar a tiempo el círculo reeleccionista "Héroe del 2 de abril", y cuando triunfó Madero ya nosotros teníamos instalado el club "Aquiles Serdán". A iniciativa de don Serapio se organizó a su debido tiempo la Junta Restauradora del Orden "Paz y Justicia"; un año después la liga de defensa social "Hijos del Perón" […] [28]

De todo esto se deduce, pues, que en México la política es de personas y no de ideas y que en todo movimiento revolucionario la acción precede al pensamiento. Se levanta uno en armas, y ya metido en la "bola", se elabora a toda prisa un plan que sirva de bandera —o de señuelo— para atraer a los indios.[29]

¿Que al rebelarse se va en contra del, hasta ayer, amigo más entrañable? No importa. "En el campo de las relaciones políticas la amistad no figura, no subsiste […] Jefes y guiadores, si ningún interés común los acerca, son siempre émulos envidiosos, rivales, enemigos en potencia o en acto. Por eso ocurre que al otro día de abrazarse y acariciarse, los políticos más cercanos se destrozan y se matan." Pues "la política de México, política de pistola, sólo conjuga un verbo: madrugar".[30]

EL CORRIDO

Ahora bien, estos mismos personajes, los caudillos sin escrúpulos y el pueblo engañado, aparecen también en lo más representativo de la literatura popular mexicana: el corrido. De éste se ha dicho que "alcanza su verdadera independencia, plenitud y carácter épico […] al calor de los combates al iniciarse la Revolución maderista";[31] pertenece pues por derecho propio a la época que venimos estudiando. Su etapa más rica coincide con los años de la Revolución (1910-1929) y a partir de 1930 se "hace culterano, artificioso, frecuentemente falso, sin carácter auténticamente popular", lo que hace temer "la decadencia y próxima muerte de este género como genuinamente popular".[32]

Nos encontramos, en consecuencia, ante un nuevo fenómeno del politicismo peculiar de la cultura mexicana; politicismo que brota no sólo en los planes, escritos "religiosos" y novelas, sino aun en los cantares del pueblo. Y de ellos se desprende la misma imagen de México que nos han proporcionado los demás documentos, aunque con dos importantes salvedades que acentúan su carácter popular.

1) Las frecuentes invocaciones a la Virgen de Guadalupe ("¡Madre mía de Guadalupe, llénalo de bendiciones!",[33] "¡Oh hermosa Guadalupana, prenda sagrada y querida!"),[34] centro del culto católico mexicano, en el que "priva la imagen femenina". Aunque por otra parte los corridos consideren también la religión como asunto de mujeres ("El cura y el sacristán rezaban de noche y día, porque no dejen las creencias las 'Hijitas de María' ")[35] y vean con poca simpatía el movimiento cristero ("El cristero que se fue disparando su pistola sabía que no era la fe la que lo traiba en la bola").[36] Según la opinión popular, el cristero es siempre cobarde ("y el mocho Juan Ledesma corría como mujer",[37] "Los rebeldes de Jalisco dejaron los pantalones, les hizo sacar la lengua la gente de Callejones […] corren como pinacates")[38] y lo que es peor, su causa no es una causa justa sino sólo un ardid de los ricos "para buscarle quiaceres a los pobres y al gobierno".[39] Como siempre, los ilusos que siguen un movimiento acaban por ser traicionados, en este caso, por "un arzobispo traidor" y "un gringo de entremetido y que Morro se llamó".[40] Se trata pues, aquí como en los documentos sobre la crisis religiosa, de un anticlericalismo abierto, puesto que se divorcia la religión de sus representantes. Los corridos afirman, en consecuencia, la conclusión acerca del estado del catolicismo en México que quedó expuesta en el capítulo anterior.

2) Una admiración sin límites por Zapata. Todos los demás caudillos de la Revolución, Villa, Carranza, Obregón, son tan pronto "el único jefe que refrena la ambición",[41] como unos convenencieros, porque según dicen los corridos: "Yo no he visto candidato que no sea convenenciero, cuando suben al poder no conocen compañero".[42] Pero Zapata, por cruel que en realidad haya sido, es siempre un valiente que amaba a los pobres y quiso darles libertad. Los corridos lo revisten de todas las virtudes imaginables: "Cuando acaba la refriega / perdona a los prisioneros, / a los heridos los cura / y a los pobres da dinero".[43]

Y esto reafirma también las conclusiones de los capítulos anteriores, pues si Zapata es un héroe inmaculado es porque él, el sostenedor del Plan de Ayala, encarna las

aspiraciones auténticas del pueblo. El anhelo de justicia que llevó a los hombres a la lucha encuentra su representante en Zapata, el pobre, el inculto que se rebela al fin y que si es cruel es porque las circunstancias lo obligan a serlo.

Los otros jefes, en cambio, no tienen arraigo popular, porque lo que ellos representan no es la "justicia" sino sólo un hombre que "reclama ser presidente".[44]

Veamos, pues, ahora, qué categorías de la cultura apresarían mejor ese fenómeno cultural de México conocido como la "novela de la Revolución". Por lo pronto, es evidente que no hay en ninguno de sus representantes un propósito deliberado de hacer resurgir tradición indígena alguna. Podemos decir que —si bien intentan presentar al mundo la realidad de México— no hay en ellos, como entre los pintores, según veremos más adelante, un "indigenismo" consciente. Ni Azuela ni Guzmán se plantean el problema de nuestra cultura. Ambos, por clara que sea su visión de nuestros problemas nacionales, se sienten hombres occidentales y no consideran necesario ni conveniente el tratar de revivir una cultura que ha dejado de tener sentido hace ya cuatro siglos. El instrumento que utilizan es una lengua occidental a la que enriquecen con modismos y coloquialismos, tal como han venido haciéndolo, antes de ellos, todos los escritores de las distintas regiones de habla española, pero ¡imaginemos cuál sería su reacción si alguien les propusiera abandonarla a favor de algún idioma autóctono!

Por otra parte, tampoco han intentado nunca abandonar los moldes y la técnica literaria de Occidente para seguir los llamados cauces "propios", aunque estén ya totalmente olvidados.

José Luis Martínez destaca también que la aparición (a partir de 1928) de la novela mexicana de la Revolución "es paralela […] a la de un amplio repertorio novelístico hispanoamericano de temas semejantes y, junto con esas obras, las nuestras participan señaladamente en el resurgimiento de la novela hispanoamericana ocurrido en los últimos años".[45] Por lo demás, como obras que son "fundamentalmente un llamado a la tierra y a la justicia social", todas estas novelas muestran una tendencia a aleccionar, a orientar, a convertirse en un factor de integración nacional. Una tendencia pedagógica, en suma, que ya Gaos[46] ha destacado como una de las constantes del pensamiento hispanoamericano.

Así, pues, las novelas de la Revolución parecen ser claramente un fruto de la cultura occidental en su modalidad hispanoamericana. Ni en sus móviles, ni en su técnica, ni en su ideología, puede reconocerse un elemento extraño a esa tradición. Y, sin embargo, el favor mismo con que fueron recibidas en Europa (tan desdeñosa, por lo general, frente a la literatura "tropical"), que vio en ellas un fruto distinto a los propios; la imagen violenta —brutal y delicada a la vez— que ofrecen de nuestra vida y que les ha dado fama de "pintorescas", hacen pensar que, a pesar de todo, hay en ellas algo que no puede explicarse cabalmente dentro de los marcos de Occidente.

No se trata, desde luego, de algo consciente. Sospecho que Azuela o Guzmán no podrían suscribir jamás la opinión que uno de los novelistas posteriores ha expresado así:

> para comprender la literatura mexicana actual es necesario tener en cuenta la resurrección de la herencia náhuatl. En el siglo pasado se ignoraba el pensamiento indígena y la realidad de nuestro país. La *máscara* de la

> cultura europea cubría una realidad privada de expresión […] Los arqueólogos nos han hecho reconquistar nuestro pasado, hemos asimilado la totalidad de nuestro pasado y hemos hecho la síntesis de nuestra cultura propia y los aportes extranjeros.[47]

Tanto para Azuela como para Guzmán, el pasado indígena es justo eso, pasado, y lo que importa son las injusticias que sufren *ahora* los de abajo. Así, pues, en ellos lo que de indígena pueda haber tendrá que encontrarse quizá en esa visión desesperada de la vida que es común a todos sus personajes.

De los tres rasgos más notables que estos escritos nos ofrecen sobre la realidad de México —politicismo, fatalismo y pesimismo—, el primero parece ser mal general de nuestras repúblicas, pero en los dos últimos cabría reconocer quizá una herencia precortesiana, ya que, según se vio en el capítulo VI de la primera parte, el hombre occidental se caracteriza precisamente por lo contrario, a saber, por un afán de poder, por un activismo que lo hacen enfrentarse al mundo seguro de poder dominarlo. El indígena precortesiano, en cambio, se destaca precisamente por su fatalismo, que brota del sentimiento de la inutilidad del esfuerzo humano frente a la voluntad de los dioses.

En estas novelas, como en el sector de la política, se vislumbra el fondo primitivo del mexicano, su pasión, su crueldad, su indiferencia a la muerte, pero —a diferencia del terreno religioso donde la sensibilidad indígena parece haber dominado— en estos dos sectores el elemento occidental ha moldeado dicha sensibilidad y la ha hecho conformarse a los cánones de Occidente.

La novela de la Revolución revela el trasfondo indígena de nuestro país, pero *no* es un fruto de la tradición precortesiana y tampoco de su fusión con la española. Imposible, pues, considerarla en otra forma que como expresión de una cultura *criolla.*

---

[1] J. L. Martínez (134).

[2] J. L. Martínez, en (143), p. 336.

[3] *Id.*

[4] (14), p. 78.

[5] (93), vol. I, pp. 134 y ss.

[6] *Ibid.,* vol. II, p. 134.

[7] (18), pp. 75 y ss.

[8] *Ibid.,* p. 73.

[9] (14), p. 67.

[10] (18), pp. 40 y ss.

[11] *Cf.* el Pacto de Xochimilco en (173), pp. 113 y ss.

[12] *Cf.* (93), vol. II, p. 223.

[13] (18), p. 79.

[14] (93), vol. I, p. 128.

[15] *Ibid.,* p. 106.

[16] *Ibid.,* vol. II, p. 134.

[17] *Ibid.,* vol. I, p. 66.

[18] *Ibid.,* vol. II, p. 137.

[19] *Ibid.,* vol. I, p. 124.

[20] (18), p. 131.

[21] (16), p. 11.

[22] (95), p. 139.

[23] *Ibid.,* pp. 11 y ss.

[24] *Ibid.,* p. 79.

[25] *Cf. Ibid.,* pp. 106 y ss.

[26] *Ibid.,* p. 110.

[27] (18), p. 224.

[28] (15), p. 123.

[29] *Cf.* en (95), pp. 221 y ss., el relato sobre "El Plan de Toluca", y en (173), pp. 140 y ss., la crónica del general Francisco Múgica sobre el Plan de Guadalupe.

[30] (95), pp. 64 y 208.

[31] Para el estudio de los corridos me he servido de la antología de Vicente T. Mendoza (142). *Cf.* p. xv.

[32] *Ibid.,* introducción, p. xvi.

[33] *Ibid.,* p. 25, corrido "De Madero".

[34] *Ibid.,* p. 41, corrido "Del peligro de la intervención americana".

[35] *Ibid.,* p. 104, corrido "De Ramón Aguilar".

[36] *Id.*

[37] *Ibid.,* p. 112, corrido "Del asalto a Dulces Nombres".

[38] *Ibid.,* p. 101, corrido "De Tepatitlán" (b).

[39] *Ibid.,* p. 104, corrido "De Ramón Aguilar".

[40] *Ibid.,* p. 105, corrido "Del general Goroztieta".

[41] *Ibid.,* p. 64, corrido "De las esperanzas de la Patria".

[42] *Ibid.,* p. 143, corrido "De la Revolución".

[43] *Ibid.,* p. 83, corrido "De la muerte de Emiliano Zapata".

[44] *Ibid.,* p. 37, corrido "De don Venustiano Carranza".

[45] J. L. Martínez, en (143), p. 336.

[46] (74), p. 80.

[47] F. Benítez (23).

IV. LA PINTURA MURAL

SURGIDA, como la novela de la Revolución, en los años en que la conmoción política de México pasaba a su "fase constructiva", la pintura mural mexicana quedará marcada para siempre por la circunstancia de su nacimiento. En efecto, los pintores que formaron parte de este movimiento, y su pintura misma, recibieron el calificativo de "revolucionarios", y esto no tanto por las innovaciones técnicas que aportan, cuanto por los temas a que dan expresión.

Orozco, en su *Autobiografía,* nos cuenta cómo la pintura mural se "encontró con la mesa puesta. La idea misma de pintar muros y todas las ideas que iban a constituir la nueva etapa artística, las que le iban a dar vida, ya existían en México y se desarrollaron y definieron de 1900 a 1920 […]"[1]

Ahora bien, ¿cuáles son estas ideas? Orozco mismo las enumera páginas más adelante y llega a ocho,[2] pero me parece que pueden reducirse, sin arbitrariedad ninguna, a dos: el nacionalismo, muy teñido de indigenismo, y una cierta actitud política, "el arte para el pueblo".

Esta actitud política, tan de acuerdo por otra parte con la preponderancia que, según se ha visto, tiene este sector sobre todos los demás componentes de la cultura mexicana, llevó a algunos pintores a olvidarse del arte para lanzarse a actividades completamente alejadas de su oficio. Tal es el caso, por ejemplo, de David Alfaro Siqueiros, "el pintor revolucionario", que por esta época no pinta, pero sí se dedica a las labores políticas. En 1921, publica en efecto un manifiesto —que firmaron entre otros el Dr. Atl, Orozco y Rivera—, en el que pide un "arte público […] un arte valioso para el pueblo en lugar de ser expresión de placer individual". En vista de estos fines, el arte debía ser socializado, el individualismo burgués destruido y la pintura de caballete repudiada. La belleza que así se lograría, debería por otra parte sugerir la lucha e impulsar a ella.

Justino Fernández, el gran comentador de este movimiento pictórico, afirma, entre otras cosas, que "la pintura mural sólo tiene sentido en los grandes momentos renovadores de la cultura, y la nuestra surgió de una vital necesidad de expresar ese descubrimiento de lo propio, esa conciencia de sí y ese contacto con la realidad política que la Revolución había puesto de relieve".[3]

La pintura mural tiene, pues, un origen claramente político. Los grandes murales no fueron concebidos como fines en sí mismos, sino como expresión de una ideología; como el medio ideal de hacerla inteligible al pueblo. El propio José Clemente Orozco,

hablando de su pintura, dirá que los murales no son pinturas ordinarias, sino "biblias pintadas" que para el pueblo de México, en su mayor parte analfabeto, tienen mayor importancia que cualquier libro.[4] Años más tarde reconocerá, sin embargo, que esta enorme importancia dada al contenido lleva a una pintura puramente ilustrativa, y que los murales, en vez de biblias pintadas, quedan reducidos a meros instrumentos publicitarios, a simples cartelones.

Pasamos a ver ahora cuál fue la ideología, el tipo de conciencia de sí, que expresaron estas pinturas y de qué medios se valieron para ello.

Como se desprende del "Manifiesto del Sindicato de Pintores y Escultores", la ideología tiene un marcado tinte izquierdista. No en balde es ésta la época de la Revolución mexicana que posteriormente la hará adquirir fama de precursora de la rusa, y en la que los sindicatos, apoyados por el gobierno, se inclinan resueltamente hacia el marxismo, aun cuando no haya sido sino en un plan demagógico.

Por ello, Maiakovski, el poeta ruso que visita México por estos años, llama a las pinturas de Rivera en la Secretaría de Educación Pública, "los primeros murales comunistas del mundo".

Por otra parte, sea porque la conciencia de México que estos pintores expresan es, según Justino Fernández, "la que se levantó con la Revolución, un nuevo sentido de la vida propia que, como tal, está complicado con la realidad histórico-social"; sea porque, como hemos visto, en México el pasado es algo vivo, lo cierto es que todos los pintores se lanzan a pintar murales históricos. Y esto con un entusiasmo tal que, según Orozco, "todos se han vuelto expertos opinadores y comentadores de mucha fuerza y penetración" de la historia patria.

Ahora bien, se recordará que yo en uno de los primeros capítulos afirmé que la historia de México ha sido, desde el siglo pasado, el campo de batalla preferido de las diversas facciones ideológicas, de tal manera que la filiación política de un hombre puede averiguarse más fácilmente preguntándole qué opina de Cortés que conociendo a fondo su postura ante los problemas actuales.

Así, los pintores han desarrollado sobre los muros de los edificios públicos toda una filosofía de la historia y de la cultura de México. Pero, a pesar de que el contenido del "Manifiesto" haría esperar lo contrario, esta filosofía no muestra uniformidad alguna.

Orozco y Rivera han tratado muchas veces los mismos temas y han pintado las mismas figuras, pero aunque pertenezcan a un mismo movimiento pictórico, a pesar de ser ambos pintores "revolucionarios", su concepción de unos y otras no puede ser más disímil.

Tomemos para su análisis la pintura de Diego Rivera en primer lugar, ya que fue él quien primero se dio a conocer.

LOS TEMAS DE RIVERA. SU CONCEPCIÓN DE LA HISTORIA DE MÉXICO

Diego Rivera perteneció al partido comunista; esto que en otro artista y en otras latitudes podría, tal vez, no tener la menor importancia,[5] se convierte en su caso específico en la clave de su obra. Con la única excepción del mural del Anfiteatro Bolívar, toda su pintura responde a los lineamientos de su partido.

Cuando Rivera pinta un mural de tema histórico, su forma de enfocarlo puede darse de antemano por segura. Como otros antes que él, este hombre trata de destruir por medio del desprestigio a los contrarios a sus ideas, vivos o muertos. En consecuencia, según su personal visión de la Conquista, el México precortesiano era un país idílico, poblado por hombres sencillos e industriosos, totalmente desconocedores del mal, que vivían entregados a la adoración de un dios pacífico, Quetzalcóatl, el civilizador. Es decir, Rivera hace a un lado, sin escrúpulo alguno, todo lo que de negativo había —y ninguna pasión puede borrar este hecho— en el mundo indígena, para presentarnos una imagen idílica que sólo tiene realidad en su arte.

En oposición a este mundo luminoso y destruyéndolo, Rivera presenta una versión de la Conquista y la Colonia que sigue fielmente la "leyenda negra". Cortés es, por tanto, un ambicioso sin principios de ninguna especie que desencadenó sobre los pacíficos indios un horror indescriptible que nada ni nadie pudo detener. (Y como Rivera piensa seguramente que la maldad ha de salir a la cara del malvado, en sus últimos murales pinta un Cortés contrahecho y repugnante; interpretación que basa, según él, en investigaciones históricas.) Ni siquiera los misioneros —a los que Rivera hace el honor de incluir en la historia de México, a pesar de ser los representantes de la religión de los conquistadores— fueron capaces de detener la furia de éstos, y algunos aceptan tan completamente el mundo que los rodea que se convierten en cómplices.

Por lo que respecta a la idea misma que servía de base a la rebeldía real del misionero frente a la ambición y lujuria del soldado, es decir, el principio cristiano, Rivera ha expresado en otro tablero del Palacio Nacional la opinión que le merece, al presentar a la Virgen de Guadalupe como un mero instrumento del clero para la explotación de las masas. O lo que es lo mismo, Rivera acepta fielmente la definición marxista de la religión.

Casi superfluo, una vez que se conoce su visión histórica, resulta el preguntarse qué fue para Rivera el México actual, ya que de acuerdo con la teoría analizada en el capítulo v y que llamé "liberal", al mundo oscuro y al terror de la Colonia suceden, como un despertar de lo auténticamente mexicano, de lo indígena, la Guerra de Independencia y todos los conflictos del siglo pasado, cuya última manifestación sería la Revolución. El México verdadero, el indígena, se rehace después de tres siglos de servidumbre y lucha por arrojar fuera todo lo extraño, la cultura superpuesta y por ello condenada a desaparecer.

Los agraristas son, en los murales de Rivera, reencarnación de aquellos laboriosos aborígenes que pasaron a ser explotados como peones por los encomenderos españoles y que ahora, cuatro siglos después, logran liberarse definitivamente de la opresión. Porque otra de las características de Rivera es el considerar la Revolución mexicana como una obra consumada. Así como los novelistas se enfrentan a la rebelión con una actitud

crítica que llega a rayar en el cinismo, para Rivera la liberación del peón, del oprimido, el movimiento que en una de sus obras recibe el nombre de "transformación social", es un hecho consumado. En su obra no se presenta, pues, la realidad mexicana como tal, sino un pasado irreal y un nuevo orden social ideal que está aún muy lejos de haberse realizado.

Pero así como, según este pintor, los españoles encarnan en el siglo XVI todas las fuerzas del mal, así en el siglo XX éstas toman cuerpo en lo que Justino Fernández, muy acertadamente, ha llamado la "trinidad negativa": el militarismo, el clericalismo y el capitalismo, prolongación actual de las ambiciones desenfrenadas que los españoles introdujeron en el paraíso indígena.

Enfrentándose a esta trinidad maléfica, y venciéndola, Rivera presenta en sus murales otra que es la suma de todas las perfecciones: el campesino, el obrero y el soldado, símbolos a su vez de todos "los de abajo", de los oprimidos de todos los países y todas las épocas.

En suma, en la obra de Rivera el tema —que, según él, "es al pintor lo que los rieles a la locomotora"— es único. Podríamos muy bien llamarlo la lucha del bien y del mal. Una lucha localizada, posiblemente a título de ejemplo, en México y que ha durado ya cuatro siglos. En esta batalla entre la luz y las tinieblas, ambas fuerzas han encarnado en figuras muy concretas, el bien en el indio (soldado, campesino u obrero) y el mal en el blanco (militar, prelado o capitalista). Diego Rivera no conoce pues, para pintar lo que él afirma que es la realidad de México, sino dos colores: negro y blanco, por muy rica que en realidad pueda ser su paleta. O lo que es lo mismo, el pintor —que escoge su tema como "cualquier otro trabajador mexicano luchando por la justicia de clase"— padece uno de los grandes males marxistas: la simplificación.

LOS TEMAS DE OROZCO. SU CONCEPCIÓN DE LA HISTORIA DE MÉXICO

José Clemente Orozco, en cambio, pese a haber utilizado los símbolos comunistas en sus primeros murales, no comprometió nunca su pintura con una determinada ideología. Para él, "los artistas no tienen ni han tenido 'convicciones políticas' y quienes creen tenerlas no son artistas".[6] De acuerdo con esto, Orozco no va a tratar de dar lecciones de historia o de sociología por medio de sus murales. Para él, éstos son su forma de expresión personal, la manera de dar salida a esa su intransigente actitud de rebeldía que lo acompañó toda la vida. Orozco, el hombre que aconseja decir "no" siempre que otro diga "sí" —pues sólo de ese choque puede surgir la cultura—, intenta expresar, sin poses de ninguna clase, la realidad del mundo y la época que le tocó vivir.

Habiendo sido liberal toda su vida, su pintura no estuvo sometida nunca, sin embargo, a un tema; pues éste, "en el arte, es sólo un medio y no un fin". Así, por ejemplo, su concepción de la historia de México parece acercarlo a un grupo, el

reaccionario, del que en realidad estuvo alejado siempre. Para él, los indígenas vivían aún en un mundo bárbaro y fueron Cortés y los frailes quienes le dieron un perfil humano. Por otra parte, los aborígenes, lejos de ser lo auténticamente mexicano, no son sino un elemento, lo mismo que los españoles. En su opinión era ya tiempo de que México se olvidara de clasificaciones: indios, criollos, mestizos, y tratara a todos sus habitantes como hombres simplemente. La Conquista tiene un lugar, el siglo XVI, y a él debe relegarse.[7] México es un país nuevo y le corresponde una raza nueva, mestiza, que lo tiene todavía todo por delante. Esto por lo que respecta al pasado remoto; por lo que hace al más cercano, Orozco se enfrenta a la Revolución y la juzga en una forma muy semejante a la de los literatos. ¡Nada de triunfales alzamientos proletarios y de bellos resultados de paz y amor! Lo que Orozco pinta es el aspecto sórdido, pero más humano, de toda lucha: los muertos, los mutilados, las escenas de despedida, las marchas interminables, el cansancio, el hambre…

Y cuando se acerca al resultado de todo esto, Orozco —con una sinceridad que llega como la de Azuela o Guzmán al cinismo— presenta la corrupción. Como la de ellos, la suya es una visión desesperada y desesperante.

Nos encontramos, así, con que ambos pintores enfocan la realidad mexicana desde muy distintos puntos de vista y presentan los mismos hechos en forma radicalmente diversa. Sin embargo, algo hay —aparte del hecho de ser contemporáneos— que permite agruparlos bajo el mismo calificativo de "revolucionarios".

Ambos surgen de una situación que exalta el nacionalismo y ambos quieren expresar la situación de un pueblo en un momento dado de su historia. Ambos tocan temas históricos y ambos hacen política, aun cuando en uno tenga esto un móvil y una finalidad inmediatos y en el otro se llegue a una "universalización".

Como en literatura, lo político —tal vez porque es efectivamente el sector preponderante de la cultura mexicana— se mezcla en la pintura y cobra expresión en ella.

EL ELEMENTO RELIGIOSO EN LA PINTURA MURAL

Sin embargo, a pesar del evidente elemento político en la pintura mural, creo que es lícito preguntarnos si, de acuerdo con una de las características que se atribuyen al mexicano, existe dentro de este movimiento pictórico una constante religiosa paralela a la política. En otras palabras, ¿expresa la pintura mexicana esa tan comentada religiosidad de nuestro pueblo, tal como expresa su pasión política? Haciendo por un momento caso omiso de las opiniones religiosas personales de los dos grandes muralistas, ¿podemos afirmar, a pesar de todo, que su obra tenga un contenido religioso aun cuando éste no sea específicamente cristiano? ¿Aun cuando adopte la forma negativa de lo antirreligioso?

Los análisis hechos hasta ahora en torno al fenómeno religioso mexicano nos han entregado un mismo resultado: una religiosidad profunda, aunque vaga, que permanece aún en un nivel inferior. Y hemos visto también que este fenómeno permite su

enjuiciamiento tanto por los rasgos que presenta como por aquellos de los que carece y que aparecen, sin embargo, en otras de las llamadas culturas cristianas.

Así, pues, al analizar ahora aquel sector de la cultura mexicana al que se concede unánimemente la primacía, en cuanto a sus logros, y al que tanto mexicanos como extranjeros atribuyen un carácter marcadamente nacional, es natural que nos preguntemos qué relaciones tiene con aquel otro sector de la cultura —la religión— que en otras partes del mundo le ha dado origen.

En México, no es éste el caso. La religión instituida nada tuvo que ver con el surgimiento del muralismo. Es más, en cierto momento, algunos miembros seglares de la Iglesia intentaron estorbar su desarrollo.

Por otra parte, por lo que respecta a la ideología de Rivera y Orozco, ésta es decididamente hostil al cristianismo en el primer caso, y en el otro se trata de un liberalismo incapaz de someterse a norma alguna.

Así, pues, no podemos esperar, en ninguno de los dos, una obra conscientemente cristiana. Su contenido religioso, si lo hay, lo será, como ya he anotado antes, en el sentido más amplio del término. No debemos precipitarnos, sin embargo, a sacar consecuencias y veamos qué es lo que puede deducirse de las pinturas mismas.

Rivera

En varios de los murales de Diego Rivera aparecen figuras de decidida connotación religiosa, así por ejemplo, la Virgen de Guadalupe en uno de los tableros laterales de la escalera del Palacio Nacional, y frailes y sacerdotes, además del signo cristiano por excelencia, la cruz, en otros muchos. Sin embargo, estas figuras han sido despojadas de su verdadera significación religiosa y son, en el arte de Rivera, símbolos de otras fuerzas. Su imagen de la Virgen de Guadalupe no es, por ejemplo, la imagen de la Madre de Dios; ni siquiera un símbolo cristiano que sustituya a la Tonantzin indígena, sino simple y sencillamente la imagen de un engaño hecho a las clases humildes; la forma bajo la cual explota el clero la credulidad de los ignorantes. Recordemos además que en Rivera el clero forma siempre parte integrante de la trinidad negativa. De este juicio condenatorio sólo se escapan quizá algunos de los frailes misioneros que se interponen, empuñando la cruz, entre el conquistador y el vencido.

Para Rivera, la religión, el cristianismo concretamente, no parece tener un verdadero ser, un valor en sí. Se trata siempre de algo ilusorio, engañoso, que se convierte en instrumento de opresión en manos de unos cuantos. Más que los hombres valerosos que en realidad fueron, los misioneros de Rivera dan la impresión de pobres ilusos, a los que la fuerza acaba por doblegar y convertir en sus cómplices. Su única disculpa es, en todo caso, el haber sido ellos los primeros engañados.

Rivera es, pues, ciego a los valores del cristianismo, a su esencia. Y aun cuando Justino Fernández afirme que los murales de Chapingo "son como grandes estampas, ilustraciones de ideas por medio de un simbolismo no exento de reliquias cristianas"[8] (¿se

refiere quizá al tablero "La sangre de los mártires"?), yo me inclino a pensar que tal "cristianismo" está más bien en la mirada del crítico que en la intención del pintor. Aunque también pudiera tratarse del arrastre tradicional, que llevaría al pintor a apropiarse inconscientemente de este simbolismo.

De todos los murales de Rivera sólo hay uno, el primero, que tiene un contenido religioso. En él, los símbolos religiosos, entre ellos algunos cristianos, sí son tratados como tales. Pero aun en el mejor de los casos, este mural ecléctico es, como el "motor inmóvil" de Aristóteles, algo frío o impersonal. De todas sus obras ésta es la que le es menos propia, la menos "Rivera" de todas. A juzgar por ella, para el pintor lo religioso es un elemento de especulación intelectual, no algo que conforme la vida, que apasione, que enajene.

Así, pues, por el lugar que lo sobrenatural ocupa en la obra de Rivera, éste puede ser considerado como el típico ejemplo del mexicano liberal e ilustrado para quien lo religioso equivale a superstición. Rivera en esto resulta "occidental", pues no presenta trazas del hambre de sobrenatural que aqueja al indígena. Mantiene frente al problema una actitud fría y razonadora, por más que sus arranques publicitarios quieran dar la impresión contraria. Si Rivera va contra el sentimiento religioso del pueblo —recuérdese que utiliza siempre para ello a la Virgen de Guadalupe— no es porque personalmente sienta una gran pasión religiosa, aunque negativa, sino porque es plenamente consciente de la notoriedad que esta actitud le presta.

Orozco

Como en su concepción del movimiento revolucionario, también en el terreno religioso Orozco es la contrapartida de Rivera. Por lo pronto, y aun haciendo a un lado sus obras de caballete, entre las que hay varias crucifixiones, Orozco tiene murales —Preparatoria, Dartmouth y el de la iglesia del Hospital de Jesús— de contenido religioso.

Ya en la Preparatoria, Orozco dio expresión a una idea que parece haber tenido una gran sugestión para él: Cristo destruyendo su cruz. La idea, por poco ortodoxa que sea, tiene indudablemente un significado religioso. Para el pintor, escéptico por naturaleza, el tremendo sacrificio de Cristo —del hombre, si no del Dios— ha sido completamente inútil. Tanto que Él mismo, ya sin amor ni compasión por una humanidad absurda que no ha sabido comprenderlo, renuncia a salvarnos y acepta su fracaso. Justino Fernández ha visto en estos murales una ruptura brutal de Orozco con el cristianismo y algo hay en ello de cierto. Pero el hecho de que emplee esta imagen y no otra hace pensar que Orozco rechazó el cristianismo por considerarlo utópico, demasiado bueno para este animal que es el hombre. Esta interpretación se ve reforzada por otras de sus pinturas, pues aunque considera que la solución cristiana es inútil en nuestro tiempo, hay en ellas un reconocimiento tácito de sus valores.[9]

Por lo que hace a sus otras pinturas de asunto religioso, éste es tratado siempre como una mera anécdota, aunque algo hay en todos ellos que parece indicar que fueron

elegidos por algo más que sus valores plásticos. Si nos fijamos, veremos que los asuntos son siempre los mismos: crucifixiones, lapidaciones, resurrecciones (aparte del Cristo), y siempre extraordinariamente dramáticos.

Se trata siempre de momentos en que la tensión de fuerzas es casi insoportable y en esto, como en tantas otras cosas, se manifiesta el temperamento de un hombre para quien el choque y el conflicto son esenciales. ¿Elige, pues, Orozco estos temas por considerar que sólo estos momentos son capaces de producir algo que tenga valor estético? De ser así, veríamos reaparecer en él una sensibilidad cuya nota distintiva es lo tremendo, un arte en el que se conjugan "lo inefable y lo terrible, nacido de un mundo de presagios siniestros".[10] Es decir, en la pintura de Orozco resurgiría lo "tremendo" que Toscano considera como característica de la cosmovisión indígena. Mientras en Rivera, a pesar de todo su indigenismo, lo indígena es superficial, una mera apariencia, Orozco impregna su obra de un profundo sentido del misterio que convierte su universo en un universo religioso. Se acerca a sus temas "en temor y temblor" y esto hace que su interpretación de la Revolución la presente como un nuevo intento de redimir al hombre que, como el otro, estaba condenado al fracaso por la innata maldad del ser humano. ¿Y qué decir de su visión apocalíptica? ¿Qué otra cosa es, pues, su obra sino una expresión del drama eterno y un esfuerzo por responder al problema final del hombre?

Hagamos, pues, una recapitulación y veamos qué conclusiones pueden sacarse a partir del análisis del muralismo mexicano. Como en el caso de la novela, en el de la pintura es imposible desconocer que —a pesar de todo el deliberado indigenismo de Rivera— en ella han influido más los "primitivos" italianos y el Renacimiento que la tradición pictórica de los códices. La técnica y la "manera" de los muralistas son, pues, del todo occidentales y lo mismo puede decirse de su ideología (comunista en un caso, liberal en el otro), de tal manera que no cabría explicar su obra si tras ello no estuviera la larga experiencia artística e intelectual de Europa.

> Dígase lo que se diga [la influencia española] sepultó el genio artístico de los indios de México. Sólo persistió una nostalgia, no de las formas, sino del sentido, una voluntad de decir para todos heredada de las grandes obras muertas pero que se estremece, aquí y allá, en un retrato, en un exvoto, como con fuerza sorda y encadenada.[11]

Y, sin embargo, opiniones como ésta, que harían de la pintura mexicana el fruto de una cultura criolla, son muy poco frecuentes. La mayoría de los comentadores se inclina a ver, por debajo de las formas europeas, un tremendismo, un antropomorfismo extrahumano, una persistencia de lo macabro y un uso del color que nada tienen de occidentales (*cf.* el capítulo XIII de la primera parte). El arte mexicano sería así el fruto maduro de un mestizaje espiritual que se logró tan cabalmente gracias a la incomparable intuición artística del mexicano.

Pero si bien lo que intento es hacer un análisis de la pintura mexicana, "factor y resultante de la Revolución", creo necesario establecer aquí una distinción, pues si intentamos aplicar a Rivera —el declarado indigenista— cualquiera o todas las notas

enumeradas como elementos no occidentales, veremos que, a excepción de lo que se dice sobre el color, las otras no se ajustan a su pintura ni ésta a ellas.

En el mundo paradisiaco de Rivera poco hay de tremendo (a pesar de la suprema malignidad de los conquistadores). Se diría que su sensibilidad es, sin olvidar todos sus desplantes por mostrar lo contrario, mucho más afín a la de un renacentista que a la de un azteca, apresado en un mundo inestable y amenazante que exige la aceptación de una muerte sangrienta. En Rivera (como en Siqueiros), la intención política predomina sobre cualquier otra consideración, aun la artística. La expresión plástica es, para él, un instrumento que le permite plasmar al alcance de todos una doctrina social de origen inconfundiblemente europeo. Lo indígena no pasa pues de ser una envoltura que cubre una ideología del todo extraña al mundo indígena.

¡Cuán distinto es el caso de Orozco! En él no hay un motivo preciso, un compromiso con filosofía o ideología alguna. Pinta, por así decirlo, como "se lo pide el cuerpo", y el resultado es un mundo obsesionante en el que la sensibilidad religiosa, el horror y la atracción de lo sobrenatural hablan con voz propia. Aplicadas a Orozco, las notas que hacen del arte mexicano un resultado del mestizaje se precisan y aclaran.

Ahora bien, ¿es lícito concluir que el muralismo mexicano es expresión de un arte *mestizo* aun cuando sólo quepa reconocer plenamente sus características en uno de sus representantes? Mi opinión es afirmativa, no sólo porque se trate del mayor de ellos, sino porque la corriente posterior que en ellos se origina revela también la persistencia y profundidad del elemento indígena.

---

[1] (162), p. 79.

[2] *Ibid.,* pp. 79 y ss.

[3] (61), p. 307.

[4] Alma Reed (184), p. 13.

[5] Recuérdese el caso de Picasso, cuya adhesión al Partido es, según él, "el resultado lógico de mi vida y de mi obra", pero sus obras son rechazadas por el Partido.

[6] Cit. por Justino Fernández (62), p. 153.

[7] (162), pp. 102-106.

[8] (62), p. 115.

[9] Basta para esta afirmación recordar sus franciscanos de la Preparatoria, tan totalmente opuestos a los de Rivera. Por otra parte, si la imagen del Cristo que destruye su cruz es heterodoxa, la idea que yo veo tras ella, la traición del cristianismo a Cristo, ha aparecido con cierta frecuencia en pensadores religiosos; véase por ejemplo Juan de Valdés.

[10] Toscano (226), p. 11.

[11] Marcenac (129).

CONCLUSIÓN

Hemos llegado, por fin, al término del zigzagueante camino que nos condujo, a partir del conjunto de concepciones acerca de nuestra cultura que debían explicarse en alguna forma, hasta el análisis de cuatro sectores representativos de esa misma cultura. Y ahora nos encontramos con que el resultado de este análisis es, en apariencia, tan desconcertante como la multiplicidad de conceptos y valoraciones que sirvió de punto de partida. ¿Cómo explicar, en efecto, que dos de los sectores puedan quedar caracterizados por la aplicación de una categoría, en tanto que los otros dos se caracterizan por medio de otra? ¿No hay, en ello, una completa incompatibilidad? No lo creo así, pues ya al iniciarse el trabajo quedó de manifiesto que toda discusión acerca de la cultura mexicana, por alto o bajo que sea el nivel intelectual en que se plantee, es en el fondo un intento de valorar la aportación del elemento indígena.

Por otra parte, a pesar de la divergencia final, los sectores estudiados presentan ciertos rasgos uniformes que permiten ver en todos ellos la expresión de un mismo espíritu. Recapitulemos estos rasgos.

1) El análisis de los planes nos ofreció las siguientes características: *a)* la Revolución fue primordialmente un movimiento político, y si bien lo social surgió de verdaderos anhelos populares ocupó siempre un lugar secundario; *b)* el mexicano parece necesitar siempre de un plan o programa escrito al cual ajustar su conducta, pero lo cambia si así lo decide su caudillo; *c)* la política es pues personalista; el mexicano se fía más de las personas que de las instituciones; *d)* sin embargo, esta fe en las personas no es total, por ello exige un plan *escrito,* que asegure en cierta forma el cambio (principio de no reelección).

2) El sector religioso, por su parte, si bien permite hablar de mestizaje cultural por algunas de sus formas, se muestra invadido por el afán político y está poco desarrollado en el nivel intelectual. Cien años de gobiernos liberales parecen haber convencido al mexicano medio de que la Iglesia tiene siempre fines aviesos y la mira con desconfianza. Ésta se limita a defenderse en el terreno en que se la ataca, el histórico-político.

3) Tanto las novelas como la mayor parte de los corridos tienen contenido político. Reafirman el personalismo, y le añaden algunos rasgos: la amoralidad reinante, el

afán de hallar acomodo, la indiferencia de la masa ante el juego de los "políticos" y su íntimo "derrotismo", que puede retrotraerse quizá al fatalismo indígena.

El corrido revela además la persistencia del fervor popular y un marcado anticlericalismo.

4) La pintura, a su vez, surge también del movimiento político y queda marcada por él. En México, escribir novelas o teatro y pintar murales son otras tantas formas de hacer política, según la opinión popular. Rivera, por ejemplo, da expresión a lo que él considera la ideología revolucionaria. Y a pesar de todas sus exageraciones, permanece dentro de los lineamientos de la posición oficial: la misma retórica indigenista, el mismo desprecio por la tradición española, idéntico anticlericalismo e idéntica idealización del movimiento revolucionario. Pero, por encima de sus ideas y de su colorido, Rivera es un pintor occidental, muy intelectualizado, que pinta indios, pero que no expresa la angustia de "las oscuras voces de nuestros abuelos". En la obra de Orozco, en cambio, el mundo político queda reducido a un "circo"; pero en él reaparece la nota tremenda del arte aborigen: no porque pinte a la manera de los mayas o los toltecas, sino porque en él vive ese mismo sentimiento de "repulsión y atracción, de pavor y fascinación" ante el misterio.

Tratemos de resumir aún más estas notas. El estudio de estos cuatro sectores parece exigir la aplicación de una categoría que había quedado un tanto relegada: la superposición de culturas. No, desde luego, como afirmación de que la cultura occidental es sólo una especie de máscara de la que podemos despojarnos en cualquier momento, sino como simple reconocimiento de que la cultura indígena no desapareció del todo y siguió viva en ciertas capas de la sociedad. En México la separación entre los distintos estratos sociales es mucho más tajante que en otros países: tendríamos una primera capa, la más numerosa, casi completamente pasiva, o movida en todo caso sólo por sentimientos primarios en la que se conserva la forma indígena de encarar la vida. La Revolución pareció sacar a este grupo de su abulia y, así, a pesar de su fatalismo, peleó por sus derechos, aunque no supiese concretarlos. Pero, a pesar de que algo se había logrado, acabó por cansarse de las interminables luchas por el poder y volvió, a los pocos años, a su indiferencia de siempre. Se resignó pues al papel de espectador y sólo defiende aún, tenazmente, la renovación de gobernantes, único freno a la ambición personal. Por otra parte, este grupo es el dueño de ese profundo fervor que se atribuye a todo el pueblo mexicano.

El segundo estrato, minoritario, se caracterizaría por su nivel cultural más alto y su mayor activismo. Liberal, y a veces jacobino, el hombre de este grupo carece de conciencia social; lo que lo mueve son sus propios intereses y para conseguirlos está dispuesto a todo. Si es político es porque considera que ésta es la única manera de "llegar a ser algo", no porque lo considere un deber hacia los demás.

Y entre estos dos grupos podríamos colocar quizá un tercero —una clase media que en México es llamada "la gente decente"—, que no se siente obligada a interesarse, menos aún a intervenir, en la vida pública. Su indiferencia por "lo político" es tan grande

que no es capaz siquiera de descubrir que, si la vida política mexicana es "un circo", suya es la culpa, tanto o más que de los "cirqueros".

Así, pues, por lo visto, el fenómeno cultural más radicalmente mexicano parece ser el politicismo que todo lo permea. Y del que sólo escaparía la pintura de Orozco, quien convierte este "circo" político en un drama.

Claro que podría objetarse que la conclusión sólo es válida para la época estudiada. Si se ha tomado como base para caracterizar en la cultura mexicana una etapa de efervescencia política, ¿cómo podría esperarse que los otros sectores predominaran sobre el político? Pero esta objeción es únicamente una verdad a medias, ya que todo el siglo XIX presenta los mismos signos de politicismo. Y, en este siglo, basta volver la mirada en torno nuestro para verlos aparecer.

En México, las campañas presidenciales han tenido que ser limitadas —y con ello se ha limitado también la vida de los partidos que sólo entran en actividad en este periodo y a veces surgen y mueren con él— a un corto periodo anterior a las elecciones, porque la agitación provocada por el deseo de saber quién va a ser el nuevo presidente (y la consiguiente movilización para quedar "bien parado") son tales que entorpecen la vida del país. Y basta con que un arzobispo se atreva a recomendar a los fieles el cumplimiento de sus deberes cívicos para que inmediatamente sea acusado de querer intervenir en política. (Por otra parte, cuando se quiere elogiar a un prelado, se dice de él que es "muy buen político" y que sabe conservar su lugar.)

En la escena siguen dominando los temas políticos y en las novelas y ensayos más recientes es posible advertir la misma preocupación.

Por ello, si consideramos, con Dilthey, que una cultura, o una época dentro de una cultura, pueden quedar caracterizadas por el predominio de un sector sobre otros, será lícito afirmar que la cultura mexicana es una cultura *politicista.* Y le doy este nombre y no el de política simplemente, porque nuestro fenómeno cultural tiene peculiaridades muy propias que impiden asimilarlo a las culturas políticas propiamente dichas. Por lo pronto, en éstas, el Estado, las leyes, son la instancia superior a la que quedan subordinados los individuos. En México en cambio es la comunidad, con sus leyes, la que se subordina a un individuo.

Recordemos ahora que Hegel consideraba que una de las notas que permiten hablar de la superioridad de Europa frente al Oriente es justo que sólo en aquélla ha florecido la verdadera libertad, la libertad política. En Occidente —nos dice— son libres los individuos bajo el imperio de la ley, en tanto que en Oriente sólo es libre un individuo, el déspota, cuya arbitrariedad es ley. Pero Hegel concluye que esta libertad del déspota es engañosa, pues para que fuera verdadera "sería necesario que también fuesen libres, frente a él, los otros; nos encontramos con que, aquí, sólo rigen los apetitos, la arbitrariedad, la libertad formal".[1]

¿No es verdad que nuestra condición de "país de un hombre" y no de "nación de instituciones y leyes", nos hace más semejantes al Oriente que al Occidente de la concepción hegeliana? Nos encontraríamos así en un estado intermedio entre el

primitivismo —en que no es libre ninguno— y el estado más avanzado de los pueblos que se saben libres.

El personalismo que aqueja nuestra política —y que todos consideran un mal— hace posible que se nos caracterice como un pueblo poco avanzado, joven, que es aún incapaz de guiarse por sí mismo y necesita de héroes que lo hagan por él.

Esta juventud, esta impreparación en todos los terrenos, es pues otro de nuestros caracteres más radicales, como ya lo hacía ver la insistencia de todos los comentaristas sobre la temporalidad en nuestra cultura. Nos encontraríamos, pues, en un estadio diferente al de las otras culturas, tanto por el predominio del sector político como por la falta de algunos otros que son, a su vez, los preponderantes en otras culturas.[2]

Pero, por otra parte, los cuatro sectores han revelado también la persistencia de un fanatismo, de un fatalismo, de un desprecio por la vida y de una indiferencia ante el dolor propio o ajeno que hacen pensar, de inmediato, en la persistencia de la cosmovisión indígena, ya que poco o nada tienen que ver con la cristiana.

A ello ha de agregarse, además, el predominio casi absoluto del culto guadalupano, una mariolatría sin precedente dentro del culto católico romano.

¿Por qué entonces se ha aplicado al sector político y al literario la categoría de *criolla,* y a los dos restantes —el religioso y el artístico— la de *mestiza*? Si recordamos lo dicho en la conclusión de la primera parte, veremos que esta disparidad puede aclararse. Se dijo entonces que se consideraría como manifestación de la cultura criolla aquella en que el elemento indígena hubiera quedado reducido a algo subconsciente y que, en cambio, se daría el nombre de mestiza a aquella en que fuera posible señalar la persistencia de una tradición indígena, a pesar de cualquier modificación.

Y si ahora volvemos la mirada hacia el mundo precortesiano, podremos apreciar en él una experiencia mucho más rica precisamente en los dos sectores en que se ha señalado un mestizaje: el religioso y el artístico. En cambio, sus formas políticas y literarias no alcanzaron a desarrollarse plenamente y, al sobrevenir la Conquista, quedaron convertidas en memorias nebulosas que no lograron imponerse sobre las formas occidentales. También es necesario tener en cuenta que el terreno religioso y el artístico están más cercanos a la sensibilidad que al entendimiento; de tal manera que, aun cuando no hubiera quedado rastro alguno de las culturas prehispánicas —cosa que no puede afirmarse— y éstas no fueran más que un "anhelo", "las voces ahogadas de los abuelos indios que lloran en nosotros", sería precisamente en estos sectores donde su influencia sería más perceptible.

Así, la discrepancia entre los resultados del análisis es más cuestión de matiz que de fondo. A partir de la Independencia es posible comprobar en la cultura mexicana una tendencia consciente hacia la recuperación de lo indígena, es decir, una tendencia consciente hacia la mestización, que parece haberse alcanzado ya en aquellos sectores en que una tradición indígena más rica propició el trabajo. Pero ello no excluye la posibilidad de lograrla en los demás.

[1] (99), t. I, p. 96.

[2] Carecemos, por ejemplo, casi por completo de investigadores originales en los terrenos de la ciencia.

BIBLIOGRAFÍA

1. Agosti, Héctor P., "La expresión de los argentinos", *Cuadernos Americanos,* núm. 1, 1949.
2. Agrupación de Mujeres Alemanistas, *Manifiesto,* publicado el 26 de marzo de 1952.
3. Alanís Patiño, Emilio, "La población indígena de México", en Miguel Othón de Mendizábal, *Obras completas,* t. I, México, 1946, pp. 29-98.
4. Altamira, Rafael, *Proceso histórico de la historiografía humana,* El Colegio de México, 1948.
5. Altamirano, Ignacio M., *La literatura nacional,* 3 vols., edición y prólogo de José Luis Martínez, Porrúa, México, 1949.
6. Arciniegas, Germán, "Las cuatro Américas", *Cuadernos Americanos,* núm. 3, 1949.
7. "Ariel", "Nuestra crítica", *Novedades,* 1º de abril de 1952.
8. Arte popular, Mesa redonda sobre, Facultad de Filosofía y Letras, 12 de junio de 1952.
9. Arnaiz y Freg, Arturo, "El indio en las bellas artes", *Cuadernos Americanos,* núm. 1, 1945.
10. ———, "México dentro de la cultura occidental", *Filosofía y Letras,* núm. 31, 1948.
11. Asociación Cívica de Profesionistas Mexicanos, "Si Ud. fuera presidente…", *Excélsior,* 22 de mayo de 1952.
12. Atl, Dr. (Gerardo Murillo), "La exposición mexicana en París", *Excélsior,* 10 de abril de 1952.
13. Ayala, Francisco, "La coyuntura hispánica", *Cuadernos Americanos,* núm. 4, 1943.
14. Azuela, Mariano, *Andrés Pérez, maderista,* Botas, México, 1945.
15. ———, *Domitilo quiere ser diputado,* Botas, México, 1945.
16. ———, *La maldición,* FCE, México, 1955.
17. ———, *Las tribulaciones de una familia decente,* Botas, México, 1947.
18. ———, *Los de abajo,* Botas, México, 1944.
19. Azuela, Salvador, "La Constitución de 1917 y la crisis política del mundo entero", *La República,* 7 de abril de 1952.
20. Bahamonde, Antonio, *México es así,* México, 1940.
21. Basadre, Jorge, "América en la cultura occidental" (versión de una conferencia sustentada en la Facultad de Filosofía y Letras de Buenos Aires, en octubre de 1942), en *Meditaciones sobre el destino histórico del Perú,* Huascaran, Lima, 1947.

22. Benítez, Fernando, "México, la tela de Penélope", *Cuadernos Americanos,* núm. 1, 1947.
22a. ———, *La vida criolla en el siglo XVI,* El Colegio de México, México, 1953.
23. ———, y Carlos Fuentes, "Entrevista", *France Observateur,* 22 de agosto de 1963.
24. Boully, Víctor Domingo, "El camino de Occidente", *Cuadernos Americanos,* núm. 6, 1947.
25. Buber, Martin, *¿Qué es el hombre?,* FCE, México, 1950.
26. Cabrera, Luis, "El balance de la Revolución", conferencia sustentada en la Biblioteca Nacional de México la noche del 30 de enero de 1931, México, 1931.
27. Caillet-Bois, Julio, "Historia de la cultura hispanoamericana", *Cuadernos Americanos,* núm. 3, 1946.
28. Calderón Vega, Luis, "Historia y pensamiento", *La Nación,* diciembre de 1951 y enero de 1952.
29. Calvo, Carlos, *Annales historiques de la Révolution de l'Amérique Latine,* París, 1864-1867.
30. Calles, Plutarco Elías, *Informe presidencial del 1º de septiembre de 1926.*
31. Cardoso, S. J., *Los mártires mexicanos,* Buena Prensa, México, 1953.
32. Cardoza y Aragón, Luis, "Flor y misterio de la danza", *Cuadernos Americanos,* núm. 1, 1942.
33. ———, "Guatemala, las líneas de su mano", *Cuadernos Americanos,* núm. 1, 1946.
34. ———, "La obra de Orozco en la iglesia del Hospital de Jesús", *Cuadernos Americanos,* núm. 3, 1944.
35. Carrión, Jorge, *Mito y magia del mexicano,* Porrúa / Obregón, México, 1952.
36. Caso, Antonio, *Discursos a la nación mexicana,* México, 1922.
37. Cassirer, Ernst, *Antropología filosófica. Introducción a una filosofía de la cultura,* 2ª ed., FCE, México, 1951.
38. ———, *Kant. Vida y doctrina,* FCE, México, 1948.
39. ———, *Las ciencias de la cultura,* FCE, México, 1951.
40. Córdova Sandoval, Tomás, "Indios, criollos y mestizos", *Cuadernos Americanos,* núm. 6, 1951.
41. Cortés, Hernán, *Cartas de relación de la conquista de América,* Nueva España, México.
42. Corzo, Ángel M., *Ideario del maestro indoamericano,* DAPP, México, 1938.
43. Cosío Villegas, Daniel, "El México de Tannenbaum", *Excélsior,* 14 de abril de 1952.
44. ———, "México y los Estados Unidos", *Cuadernos Americanos,* núm. 6, 1947.
45. Chastel, André, "Apasiona a París el arte mexicano", *Excélsior,* 22 de mayo de 1952.
46. Chávez, Ignacio, "Discurso inaugural (de las nuevas dependencias de Cardiología)", *Tiempo,* 25 de abril de 1952.
47. Dempf, Alois, *Filosofía de la cultura,* Revista de Occidente, Madrid, 1933.
48. Díaz Lombardo, Antonio, "Discurso inaugural" (Junta de Seguridad Social), *Novedades,* 25 de marzo de 1952.

49. Díaz Soto y Gama, Antonio, “Discurso pronunciado el día 22 de septiembre de 1926 con motivo de la discusión del ‘memorial de los obispos’ ”, México, 1926.
50. Díaz Thomé, Hugo, “El mexicano y su historia”, *Historia Mexicana,* núm. 6, 1952.
51. Díez de Urdanivia, Fernando, “El estilo de la política”, *Excélsior,* 3 de junio de 1952.
52. Ealing, Till, “Sobre Salomón de la Selva”, *América,* núm. 9, 1949.
53. Echánove Trujillo, Carlos, *Sociología mexicana,* Cvltvra, México, 1948.
54. ———, “Ruiz Cortines en Coahuila”, *La República,* 7 de abril de 1952.
55. Epístola a los efesios.
56. Epístola a los romanos.
57. Ertze Garamendi, Ramón, “Entrevista”, *Excélsior,* 13 de abril de 1952.
58. *Excélsior,* “Editorial”, 11 de abril de 1952.
59. “Exposición mexicana en París”, artículos aparecidos en *Excélsior* el 30 de abril, el 22 de mayo y el 19 de junio, y en *Novedades* el 20 de mayo de 1952.
60. Fernández, Justino, “Presentes del arte en México”, *Cuadernos Americanos,* núm. 5, 1942.
61. ———, *Arte moderno y contemporáneo de México,* Imprenta Universitaria, México, 1952.
62. ———, *Prometeo,* Porrúa, México, 1945.
63. Fernández Suárez, Álvaro, “Expectativa y futuro de un continente sonámbulo”, *Cuadernos Americanos,* núm. 5, 1952.
64. Flores Zavala, “Discurso en la convención rotaria”, *Excélsior,* 28 de mayo de 1952.
65. Frank, Waldo, “El futuro de Israel en la América Hispana”, *Cuadernos Americanos,* núm. 2, 1943.
66. Frondizi, Risieri, “La filosofía contemporánea”, *Cuadernos Americanos,* núm. 1, 1946.
67. Fuente, J. de la, “Cambios socioculturales en México”, *Acta Anthropologica,* III, 4, México, diciembre de 1948.
68. Gallegos Rocafull, José Ma., “La crisis de Occidente”, *Filosofía y Letras,* núm. 34, 1949.
69. Gamio, Manuel M., *Forjando patria,* Porrúa Hnos., México, 1916.
70. Gaos, José, “Aportaciones a la historia del pensamiento hispanoamericano”, *Cuadernos Americanos,* núm. 5, 1947.
71. ———, “Caracterización del pensamiento hispanoamericano”, *Cuadernos Americanos,* núm. 6, 1942.
72. ———, *En torno a la filosofía mexicana*, 2 vols., Porrúa / Obregón, México, 1952.
73. ———, *Filosofía mexicana de nuestros días,* Imprenta Universitaria, México, 1954.
74. ———, “Localización histórica del pensamiento hispanoamericano”, *Cuadernos Americanos,* núm. 4, 1942.
75. ———, *Pensamiento de lengua española,* Stylo, México, 1945.
76. ———, “La profecía en Ortega”, *Cuadernos Americanos,* núms. 5 y 6, 1946.
77. ———, “Significación filosófica del pensamiento hispanoamericano”, *Cuadernos Americanos,* núm. 2, 1943.

78. García de León, Domingo, carta aparecida en "Foro", *Excélsior,* 10 de abril de 1952.
79. García Naranjo, Nemesio, "El jubileo de plata de *La Opinión*", *Hoy,* 22 de septiembre de 1951.
80. Garizurieta, César, "Altitud y longitud de la literatura mexicana", *Revista América,* vol. V, núm. 60, 1949.
81. Gerbi, Antonello, *La disputa del Nuevo Mundo,* FCE, México, 1960.
82. Glantz, Margo, "La dimensión americana en Antonio Caso", *Filosofía y Letras,* núm. 30, 1950.
83. González, Natalicio, "América en el mundo de ayer y de hoy", *Cuadernos Americanos,* núm. 6, 1951.
83a. González Alpuche, Juan, "Luis Garrido, su pensamiento y su obra", *Novedades,* 23 de abril de 1952.
84. González Casanova, Pablo, "Conocimiento de América", *Cuadernos Americanos,* núm. 6, 1950.
85. González de Amezúa, "Entrevista", *Excélsior,* 26 de marzo de 1952.
86. González Luna, Efraín, "Discurso en Chihuahua", *La Nación,* 24 de marzo de 1952.
87. ———, "Discurso en la IV Convención del PAN", *La Nación,* 4 de febrero de 1952.
88. ———, "Entrevista", *La Nación,* 10 de diciembre de 1951.
89. ———, "Manifiesto a la nación", *La Nación,* 17 de diciembre de 1951.
90. ———, "La universidad", *La Nación,* 4 de febrero de 1952.
91. Gringoire, Pedro, "¿Cuál 'México de fuera'?", *Excélsior,* 3 de junio de 1952.
92. Guardini, Romano, *Das Ende der Neuzeit,* Werkbund Verlag, Würzburg, 1950.
93. Guzmán, Martín Luis, *El águila y la serpiente,* 2 vols., Espasa-Calpe, Madrid, 1932.
94. ———, *La querella de México,* Imprenta Clásica Española, Madrid, 1913.
95. Guzmán, Martín Luis, *La sombra del caudillo,* Compañía General de Ediciones, México, 1951.
96. Hanke, Lewis, "Fr. Juan de Zumárraga y la cultura mexicana", *Cuadernos Americanos,* núm. 4, 1949.
97. Haya de la Torre, V. R., "Toynbee frente a los panoramas de la historia", *Cuadernos Americanos,* núm. 6, 1951.
98. Hegel, G. W. F., *Philosophie der Geschichte,* Berlín, 1844.
99. ———, *Geschichte der Philosophie,* 3 t., 2ª ed., Berlín, 1844; trad. esp.: *Historia de la filosofía,* FCE, México, 1955.
100. Heidegger, Martin, *Kant y el problema de la metafísica,* FCE, México, 1954.
101. Henríquez Guzmán, Miguel, "Discurso en Guadalajara", Jalisco, 2 de septiembre de 1951 (reproducido por la Federación de Partidos del Pueblo Mexicano).
102. Hernández Luna, Juan, "Antonio Caso y el porvenir de América Latina", *Cuadernos Americanos,* núm. 4, 1947.
103. Herrera Oria, Ángel (obispo de Málaga), "El espíritu de México", *Excélsior,* 28 y 29 de abril de 1952.
104. Herskovits, Melville, *El hombre y sus obras,* FCE, México, 1952.

105. Ibarra, Carlos M., *Teoría de México,* México, 1943.
106. Icaza Tijerino, Julio, "Europa e Hispanoamérica", *Cuadernos Americanos,* núm. 4, 1950.
107. ———, "Rubén Darío y Pedro Salinas", *Cuadernos Americanos,* núm. 5, 1950.
108. Isidoro de Sevilla, san, *Etymologiarum* (lib. XIV), en Migne, *Patrologia Latina,* t. LXXXII, París, 1850.
109. Iturriaga, José E., *La estructura social y cultural de México,* FCE, México, 1951.
110. Kahler, Erich, *Historia universal del hombre,* FCE, México, 1946.
111. Kant, Immanuel, *Werke* (Cassirer), VIII.
112. ———, *Kritik der reinen Vernunft,* ed. R. Schmidt, 1926.
113. Keyserling, Hermann, *Europa: Análisis espectral de un continente,* Espasa-Calpe, Madrid, 1929.
114. Kluckhohn, Clyde, *Antropología,* 2ª ed., FCE, México, 1951.
115. Lara y Torres, Leopoldo (obispo de Tacámbaro), *Documentos para la historia de la persecución religiosa en México,* Jus, México, 1952.
116. Larrea, Juan, "Decoro de la pintura", *Cuadernos Americanos,* núm. 5, 1945.
117. ———,"Fin de la guerra", *Cuadernos Americanos,* núm. 2, 1945.
118. Larroyo, Francisco, *La filosofía americana. Su razón y su sinrazón de ser,* UNAM, México, 1958.
119. Lida, Raimundo, "Cultura de Hispanoamérica", *Cuadernos Americanos,* núm. 5, 1947.
120. *Life's Picture History of Western Man,* Time Inc., Nueva York, 1951.
121. Linton, Ralph, *Cultura y personalidad,* FCE, México, 1945.
122. ———, *Estudio del hombre,* FCE, México, 1944.
123. Lombardo Toledano, Vicente, "Discurso al aceptar su postulación", *Universidad Obrera de México,* núm. 1, 15 de enero de 1952.
124. López Cámara, Francisco, *La génesis de la conciencia liberal en México,* El Colegio de México, 1954.
125. López López, Gregorio, "En pos de una filosofía zapoteca", *Filosofía y Letras,* núm. 27, 1947.
126. López Portillo, José, "La incapacidad del indio", *Cuadernos Americanos,* núm. 1, 1944.
127. Malraux, André, "El contenido de Occidente", *Excélsior,* 21, 22 y 23 de julio de 1952.
128. Mannoni, Eugène, "Apasiona a París el arte mexicano", *Excélsior,* 22 de mayo de 1952 (reproducido de *Combat*).
129. Marcenac, Jean, "La exposición mexicana en París", *Excélsior,* 18 de junio de 1952.
130. Margáin, Carlos R., "El mexicano y la muerte", *Excélsior,* 23 de noviembre de 1952.
131. Maritain, Jacques, *Christianisme et démocratie,* Paul Hartmann (ed.), París, 1947.
132. ———, *Religion et culture,* Desclée de Brouwer, París, 1946.

133. Martínez, José Luis, "Esquema de la cultura mexicana actual", *Revista Mexicana de Literatura,* núm. 8, 1956.
134. ———, "La emancipación literaria de Hispanoamérica", *Cuadernos Americanos,* núms. 5, 6, 1950, y 2, 1951.
135. Massuh, Víctor, "La esperanza europea", *Cuadernos Americanos,* núm. 5, 1948.
136. Maza, Francisco de la, *El guadalupanismo mexicano,* Porrúa/Obregón, México, 1953.
137. Medina Echavarría, José, "Cuerpo de destino", *Cuadernos Americanos,* núm. 1, 1942.
138. *Memorias del primer congreso nacional de cultura católica,* Corporación, México, 1953.
139. Mendieta y Núñez, Lucio, "La realidad en América", *Revista de Revistas,* 18 de noviembre de 1951.
140. ———, "El valor sociológico del folklor", *Cuadernos Americanos,* núm. 2, 1946.
141. Mendizábal, Miguel Othón, *Obras completas,* México, 1946.
a) Civilizaciones aborígenes americanas (t. II);
b) Poesía y canciones populares (t. II);
c) Fundación de *Valladolid* (t. II);
d) Problemas fundamentales del indígena (t. II);
e) El Santuario del Sacromonte (t. II);
f) Las artes aborígenes mexicanas (t. II);
g) Evolución del noroeste de México (t. III);
h) Conquista de la "Tierra de Guerra" (t. III);
i) Conquista religiosa de los indígenas (t. III);
j) Don Vasco de Quiroga (t. III);
k) Esbozos etnográficos (t. IV);
l) Problema social de las lenguas indígenas (t. IV);
m) Los animales en los tejidos y bordados indígenas (t. IV).
142. Mendoza, Vicente T., *El corrido mexicano,* FCE, México, 1954.
143. *México: 50 años de Revolución,* t. IV, "La cultura", FCE, México, 1962.
144. Moctezuma, Aquiles, *El conflicto religioso de 1926. Sus orígenes, su desarrollo, su solución,* México, 1929.
145. Molina Castillo, "Discurso en Mérida durante la campaña de González Luna", *La Nación,* 14 de enero de 1952.
146. Moreno Villa, José, *Cornucopia de México,* Porrúa / Obregón, México, 1952.
147. ———, *Lo mexicano en las artes plásticas,* El Colegio de México, 1948.
148. Morineau, Oscar, "Aportaciones de la América Latina al mundo de la posguerra", *Cuadernos Americanos,* núm. 1, 1944.
149. Moya Palencia, Mario, "La época de los descubrimientos" (cap. IV), *Voz,* 3 de abril de 1952.
150. *Nación, La,* "Centenario de José Guadalupe Posada", 11 de febrero de 1952.
151. ———, "III Centenario de sor Juana", 26 de noviembre de 1951.

152. ———, “Don Mariano Azuela”, 10 de marzo de 1952.
153. Nehru, Jawaharlal, *El descubrimiento de la India,* Sudamericana, Buenos Aires, 1949.
154. Nelken, Margarita, “De junio de Netzahualcóyotl”, *Excélsior,* 4 de junio de 1952.
155. ———, “Del sentimiento popular en el arte”, *Excélsior,* 13 de abril de 1952.
156. ———, “De la expresión mexicana en el arte”, *Cuadernos Americanos,* núm. 6, 1952.
157. ———, “Conferencia en Guadalajara”, *Excélsior,* 6 de abril de 1952.
158. ———, “Crónica de arte”, *Hoy,* 22 de septiembre de 1951.
159. ———, “La expresión de México en la expresión artística norteamericana”, *Cuadernos Americanos,* núm. 6, 1951.
160. Northrop, Filmer S., *El encuentro de Oriente y Occidente. Estudio sobre las posibilidades de un entendimiento mundial,* EDIAPSA, México, 1958.
161. O’Gorman, Edmundo, *La invención de América,* FCE, México, 1958.
162. Orozco, José Clemente, *Autobiografía,* Ediciones Occidente, México, 1945.
163. Ortega y Gasset, José, *Obras completas,* 3ª ed., Revista de Occidente, Madrid, 1953.
a) Al margen del libro “Colette Baudoche”, 1910 (t. I);
b) Algunas notas, 1908 (t. I);
c) Asamblea para el progreso de las ciencias, 1908 (t. I);
d) El tema de nuestro tiempo, 1923 (t. III);
e) Historia como sistema, 1941 (t. VI);
f) La pedagogía social como programa político, 1910 (t. I);
g) La teología de Renan, 1910 (t. I);
h) Las Atlántidas, 1924 (t. III);
i) Meditaciones del Quijote, 1914 (t. I);
j) Nueva revista, 1910 (t. I);
k) Pidiendo una biblioteca, 1908 (t. I);
l) Planeta sitibundo, 1910 (t. I);
m) Problemas culturales, 1911 (t. I);
n) Renan, 1909 (t. I);
o) Sobre “El Santo”, 1908 (t. I);
p) Sobre los estudios clásicos, 1907 (t. I);
q) Teoría de Andalucía, 1942 (t. VI).
164. Ortiz, Fernando, “ ‘Raza’, voz de mala cuna y mala vida”, *Cuadernos Americanos,* núm. 5, 1945.
165. Palacios, Emmanuel, “Meditación sobre el alma indígena”, *Cuadernos Americanos,* núm. 1, 1943.
166. Palacios, Enrique Juan, “Prehistoria de México”, en Miguel Othón de Mendizábal, *Obras completas,* t. I, México, 1946, pp. 181-222.
167. Paz, Octavio, “Introducción a la historia de la poesía mexicana”, *Cuadernos Americanos,* núm. 3, 1951.

168. Pérez Martínez, Héctor, *Cuauhtémoc. Vida* y *muerte de una cultura,* Espasa-Calpe, México, 1948.
169. ———, "Introducción", en fray Diego de Landa, *Relación de las cosas de Yucatán,* 7ª ed., P. Robredo, México, 1938.
170. *Persecución religiosa en México desde el punto de vista jurídico, La. Colección de leyes y decretos relativos a la reducción de sacerdotes,* precedida de un estudio histórico por el licenciado Félix Navarrete y de otro jurídico por el licenciado Eduardo Pallares, México, s. f.
171. Picón-Salas, Mariano, "Américas desavenidas", *Cuadernos Americanos,* núm. 4, 1951.
172. ———, "Sentido de la buena vecindad", *Cuadernos Americanos,* núm. 1, 1943.
173. *Planes políticos* y *otros documentos,* prólogo de Manuel González Ramírez, FCE, México, 1954.
174. Ponce, Bernardo, "Perspectiva", *Excélsior,* 27 de marzo y 24 de junio de 1952.
175. Portilla, Edmundo de la, "Migajas de historia", *Excélsior,* 16 de abril de 1952.
176. Ramírez Cabañas, Joaquín, "El historiador don Carlos Pereyra", *Cuadernos Americanos,* núm. 5, 1942.
177. Ramos, Samuel, "Influencia de la cultura francesa en México", *Cuadernos Americanos,* núm. 5, 1944.
178. ———, "El mexicano del medio siglo", *Novedades,* 8 de junio de 1952.
179. ———, *El perfil del hombre* y *la cultura en México,* Espasa-Calpe, Buenos Aires / México, 1951.
180. ———, "En torno a las ideas sobre el mexicano", *Cuadernos Americanos,* núm. 3, 1951.
181. ———, "La cultura y el hombre de México", *Filosofía y Letras,* núm. 36, 1946.
182. ———, "Planeación de los problemas de la posguerra", *Cuadernos Americanos,* núm. 6, 1945.
183. Rebolledo, Antonio, "Edipo, la esfinge y el mestizaje de América", *Cuadernos Americanos,* núm. 2, 1951.
184. Reed, Alma, *Orozco,* FCE, México, 1955.
185. Restrepo, Félix, "Entrevista", *La Nación,* 26 de noviembre de 1951.
186. Reyes, Alfonso, "América y los *Cuadernos Americanos*", *Cuadernos Americanos,* núm. 2, 1942.
187. ———, *La X en la frente,* Porrúa / Obregón, México, 1952.
188. ———, "Posición de América", *Cuadernos Americanos,* núm. 2, 1943.
189. ———, *Última Tule, Obras completas,* t. XI, FCE, México, 1960.
190. Rivet, Paul, "Reflexiones sobre América Latina", *Cuadernos Americanos,* núm. 6, 1943.
191. Rivet, Paul, "Vocación de los pueblos hispanoamericanos", *Excélsior,* 24 de marzo de 1957.
192. Romanell, Patrick, *La formación de la mentalidad mexicana. Panorama actual de la filosofía en México,* El Colegio de México, 1953.

193. Romero, Francisco, *El hombre* y *la cultura,* Espasa-Calpe, Buenos Aires, 1950.
194. ———, "Inventario de la crisis", *Cuadernos Americanos,* núm. 5, 1948.
195. ———, "Meditación de Occidente", *Realidad,* núm. 7, 1948.
196. ———, *Teoría del hombre,* Losada, Buenos Aires, 1952.
197. Romero, José Luis, "Pedro Henríquez Ureña y la cultura hispanoamericana", *Realidad,* núm. 7, 1948.
198. Romero, Manuel Antonio, "La mexicanidad desde seis ventanas", *Revista América,* núm. 59, 1949.
199. Ruiz, Luis Bruno, "Homenaje a Leopoldo Ramos", *Revista de Revistas,* 6 de abril de 1952.
200. Ruiz Cortines, Adolfo, "Declaraciones en Ciudad Victoria", *Tiempo,* 4 de abril de 1952.
201. ———, *Discurso en Baja California Norte, Mexicali,* 24 de noviembre de 1951.
202. ———, *Discurso en Baja California Sur, La Paz,* 6 de diciembre de 1951.
203. ———, "Discurso en Ciudad Juárez, Chih.", *Tiempo,* 9 de mayo de 1952.
204. ———, *Discurso en Guadalajara, Jal.,* 12 de diciembre de 1951.
205. ———, *Discurso en Hermosillo, Son.,* 28 de noviembre de 1951.
206. ———, *Discurso en Mérida, Yuc.,* 13 de enero de 1952.
207. Ruiz Cortines, Adolfo, "Discurso en la toma de posesión de Sánchez Colín", *Hoy,* 22 de septiembre de 1951.
208. Sala, Atenor, *Alborada de triunfo,* Antigua Imprenta Murguía, México, 1928.
209. Samperio, Manuel R., "Discurso durante la gira de González Luna", *La Nación,* 24 de diciembre de 1951.
210. ———, "Discurso durante la X Convención del PAN", *La Nación,* 3 de diciembre de 1951.
211. Sánchez, José, "La diferencia entre los términos América Latina e Hispanoamérica", *Revista de América,* publicación mensual de *El Tiempo,* Bogotá, noviembre de 1945.
212. Sánchez, Luis Alberto, "¿Nos están descubriendo en Norteamérica?", *Revista Iberoamericana,* octubre de 1942.
213. Santullano, Luis, "La poesía del pueblo en Hispanoamérica", *Cuadernos Americanos,* núm. 1, 1950.
214. ———, "Mirada al Caribe. Fricción de culturas en Puerto Rico", *Jornadas,* núm. 54, 1945.
215. Satz, Asa, "Antropología, arte y teatro", *Cuadernos Americanos,* núm. 1, 1951.
216. Scheler, Max, *El saber* y *la cultura,* 2ª ed., Espasa-Calpe, Buenos Aires, 1944.
217. ———, *Sociología del saber,* Revista de Occidente Argentina, Buenos Aires, 1947.
218. ———, *Zur Idee des Menschen. Abhandlungen und Aufsätze,* 1915. En la 2ª ed. lleva como título *Vom Umsturz der Werte.*
219. Serrano, Carlos, "Desde tierras de Francia —La exposición mexicana en París", *Excélsior,* 30 de abril de 1952.
220. Silva Herzog, Jesús, "La cultura y la paz", *Cuadernos Americanos,* núm. 1, 1948.

221. Soustelle, Jacques, “México tiene tanto porvenir como pasado”, *Excélsior,* 3 de junio de 1952.
222. Spengler, Oswald, 4 vols., *La decadencia de Occidente*, Espasa-Calpe, Madrid, 1947.
223. Tannenbaum, Frank, “La lucha por la paz y por el pan”, *Problemas Agrícolas e Industriales de México,* núm. 1, 1952.
224. ———, *La paz por la revolución,* Ercilla, Santiago de Chile, 1938.
225. Thomson, Dorothy, “Ocaso”, *Excélsior,* 26 de septiembre de 1952.
226. Toscano, Salvador, *Arte precolombino de México y de la América Central,* 2ª ed., UNAM, México, 1952.
227. Unamuno, Miguel de, *La agonía del cristianismo,* 2ª ed., Espasa-Calpe, Buenos Aires, 1944.
228. ———, *Del sentimiento trágico de la vida,* 9ª ed., Espasa-Calpe, Buenos Aires, 1950.
229. ———, *Ensayos,* t. I, Aguilar, Madrid, 1942.
230. Uranga, Emilio, *Análisis del ser del mexicano,* Porrúa / Obregón, México, 1952.
231. ———, “Ensayo de una ontología del mexicano”, *Cuadernos Americanos,* núm. 2, 1949.
232. ———, “Notas para un estudio del mexicano”, *Cuadernos Americanos,* núm. 3, 1951.
233. Usigli, Rodolfo, “No más sangre mexicana”, *Excélsior,* 29 de abril de 1952.
234. ———, *Corona de sombra. Prólogo después de la obra,* Cuadernos Americanos, México, 1947.
235. Uslar-Pietri, Arturo, “Lo criollo en la literatura”, *Cuadernos Americanos,* núm. 1, 1950.
236. Vaillant, George C., *La civilización azteca,* FCE, México, 1955.
237. Vasconcelos, José, “Entrevista”, *El Universal,* 7 de diciembre de 1952.
238. Villegas, Abelardo, *La filosofía de lo mexicano,* FCE, México, 1960.
239. Villoro, Luis, *Los grandes momentos del indigenismo en México,* El Colegio de México, 1950.
240. ———, “Raíz del indigenismo en México”, *Cuadernos Americanos,* núm. 1, 1952.
241. Weber, Alfred, *Historia de la cultura,* 4ª ed., FCE, México, 1948.
242. Willems, Emilio, “El problema rural brasileño desde el punto de vista antropológico”, *Jornadas,* núm. 33, 1945.
243. Wolff, Georges, “El México legendario y el nuevo”, *Excélsior,* 31 de marzo de 1952.
244. Worringer, Wilhelm, *El arte egipcio,* Revista de Occidente Argentina, Buenos Aires, 1947.
245. Yáñez, Agustín, “Estudio sobre la realidad mexicana”, en Miguel Othón de Mendizábal, *Obras completas,* t. I, México, 1946, pp. 301-406.
246. ———, “Estudio preliminar”, en *Mitos indígenas,* Imprenta Universitaria, México, 1942.

247. ———, “El contenido social de la literatura iberoamericana”, *Jornadas,* núm. 14, 1943.
248. ———, “Fichas mexicanas”, *Jornadas,* núm. 39, 1945.
249. Zavala, Silvio, *Aproximaciones a la historia de México,* Porrúa / Obregón, México, 1953.
250. ———, “El contacto de culturas en la historia de México”, *Cuadernos Americanos,* núm. 4, 1949.
251. ———, “El mexicano en sus contactos con el exterior”, *Cuadernos Americanos,* núm. 6, 1952.
252. ———, Silvio, “Una versión francesa de la historia de México”, *Cuadernos Americanos,* núm. 2, 1949.
253. Zea, Leopoldo, *América como conciencia,* Cuadernos Americanos, México, 1953.
254. ———, “América como problema”, *Cuadernos Americanos,* núm. 6, 1944.
255. ———, “Dialéctica de la conciencia en México”, *Cuadernos Americanos,* núm. 3, 1951.
256. ———, “En torno a la filosofía americana”, *Cuadernos Americanos,* núm. 3, 1942.
257. ———, “México en Iberoamérica”, *Cuadernos Americanos,* núm. 6, 1946.
258. ———, *El Occidente y la conciencia de México,* Porrúa / Obregón, México, 1953.
259. ———, *América en la historia,* publicaciones de Dianoia, México, 1957.
260. Znaniecki, Florian, “Las sociedades de cultura nacional y sus relaciones”, *Jornadas,* núm. 24, 1944.
261. Zum Felde, Alberto, *El problema de la cultura americana,* Losada, Buenos Aires, 1943.

DISCURSO DE INGRESO DE DOÑA ELSA CECILIA FROST

A LA
ACADEMIA MEXICANA DE LA LENGUA

Don José G. Moreno de Alba
DIRECTOR DE LA ACADEMIA MEXICANA DE LA LENGUA

Don José Luis Martínez
DIRECTOR HONORARIO PERPETUO

Don Ruy Pérez Tamayo
DIRECTOR ADJUNTO

Señoras y señores académicos
Señoras y señores

Hacia mediados del pasado siglo hubo en México cierta inquietud acerca de si puede haber algo que pueda llamarse "cultura mexicana" y de ser así qué es y cómo puede definirse. Tal inquietud, académica en un principio, pasó pronto a ser tema de revistas y periódicos, sin que entre unos y otros hayan podido dar una solución que convenciera, si no a todos, cuando menos a una mayoría. Se la intentó colocar en diversas categorías y se le aplicaron nombres que debían dar cuenta y razón de ella: hispanoamericana, iberoamericana, latinoamericana que, bien vistos, vienen a decir lo mismo. En última instancia resultan intercambiables. Con mayor fortuna corrió otro término: cultura "de imitación" que, como se verá más adelante, deja muy mal parada a esta porción de la humanidad.

Dar con la solución al problema no es fácil, de modo que para encontrarla haremos bien en recurrir a la ayuda inapreciable de quienes fueron testigos del momento en que en estas tierras empezó a formarse algo distinto.

Afortunadamente, ninguno de los cronistas, religiosos o laicos, pretendió escribir una historia objetiva. En todos sus textos la característica es la pasión, una pasión que lleva al descarado autoelogio o a la no menos descarada denigración del adversario. Es más, enfrentados a la afirmación de Gómara —fuera o no escandalosa sentencia—, quien dijo que "la mayor cosa del mundo, sacando la encarnación y muerte del que lo creó, es el descubrimiento de Indias",[1] estos hombres se dejaron no sólo sorprender por lo que les rodeaba, sino quedar deslumbrados por completo. Cortés describe maravillado cada una de las ciudades prehispánicas por las que pasa. De Tlaxcala dice, por ejemplo, que es una ciudad "tan grande y de tanta admiración que… lo poco que diré es casi increíble, porque es muy mayor que Granada, y muy más fuerte y de tan buenos edificios y de mucha más

gente que Granada al tiempo que se ganó".[2] Y si esto escribe de una población menor, su asombro ante Tenochtitlan lo lleva a decir "que no hay lengua humana que sepa explicar la grandeza y particularidades de ella", aunque a pesar de afirmar que es imposible, intenta describirla y las páginas que le dedica tienen aún hoy la fuerza suficiente para hacer que la vieja Temistitar cobre vida.

Conquistados por su propia conquista, les interesa todo y lo mismo elucubran acerca del origen de los indios (y al hacerlo desarrollan, como de paso, la que para mí es la última gran teología de la historia en Occidente), que describen horrorizados los rituales religiosos de los naturales y pasan de allí a hablar de una fruta hasta entonces desconocida, "que llaman auacatl, que en el árbol parece y así están colgados como grandes brevas", descripción un tanto desconcertante, pero que podría aceptarse, si no fuera porque el cronista añade que "en el sabor tiran a piñones".

Intentan también describir a los animales y así el pobre tapir, a quien el escritor nunca vio, vaya esto en su disculpa, resulta ser "igual en tamaño al buey" y tener "trompa de elefante sin ser elefante, color de buey sin ser buey, uña de caballo sin ser caballo"…, descripción que nos deja totalmente perplejos, sin que la imaginación alcance a formar figura de animal alguno.

Sin esta pasión, sin esta curiosidad siempre insatisfecha, por todo lo que viven y todo lo que los rodea, ¿cómo sabríamos de usos y rituales? ¿De conspiraciones y matanzas? ¿De ambiciones y desengaños? ¿De la lucha diaria por sobrevivir y de los ardides para lograrlo? Es más, no sólo hablan de lo que ellos iban descubriendo, sino que mencionan una y otra vez la inmensa curiosidad de los indios por saber los secretos de los españoles y narran la historia de aquellos macehuales que, sentados a las puertas de los artesanos españoles, esperaban que éstos se entrasen a comer para hurtarles el oficio y así pronto supieron batir oro, elaborar guardameciles, campanas, fuelles, vihuelas y arpas y aun cortar un traje.

Por ello, porque nunca pretendieron ser objetivos, los cronistas pudieron pasar de una sesuda disquisición teológica a la anécdota tierna de un neófito quien, al ser reprendido por un fraile, por haber andado arrastrado, "con malas noches y peores días", le respondió: "Padre, no te espantes, pues todavía estamos nepantla",[3] es decir, a medio camino, sin ser del todo cristianos ni tampoco del todo idólatras. Sin pertenecer cabalmente ni a un mundo ni a otro.

La respuesta indignó a fray Diego Durán, pues de él se trata, para quien no pasaba de ser una "abominable excusa". Y sin embargo, los lectores del texto han reconocido hace ya tiempo la perspicacia, la certeza con la que este indio anónimo supo describir la situación en la que vivía. Pero, lo que quizá pasó inadvertido —y si el fraile hubiera llegado a sospecharlo lo negara, presa de una indignación aún mayor—, es que también los españoles estaban nepantla. Concedamos que no quizá en asuntos de fe, pero sí en cuanto al vivir cotidiano se refiere. Así lo percibieron muy pronto otros cronistas al referirse a la sutil transformación que hacía de un español un indiano, pues "a pocos años andados de su llegada a esta tierra se hace otro". Transformación que se acentúa con

mayor fuerza en sus hijos, los criollos, que "en el aspecto parecen españoles y en las condiciones no lo son".

Este texto de Sahagún lleva a pensar que españoles e indios iban perdiendo rápidamente sus características propias y vivían todos en la misma "tierra de en medio", sin ser ya por completo ni una cosa ni otra.

Por ello se me ocurre preguntar ahora: si ambos vivían en esta indeterminación, ¿no podría aplicarse el mismo término a la cultura? Sé que no es la forma usual de referirse a ella, pero si, como ya mencioné, las otras adjetivaciones me parecen poco precisas o hasta muy negativas, quizá sea este indio anónimo quien mejor definió lo que ocurría a conquistados y conquistadores.

Para dar un fundamento más sólido a esta hipótesis es necesario revisar algunos de los prejuicios surgidos, sobre todo, en el siglo XIX. Se manejaron entonces temas que en forma más o menos vaga se habían discutido desde tiempo atrás. Se partió, pues, de una falsa incompatibilidad entre los elementos que debían entrar en la nueva forma cultural y se afirmó que una "cultura mexicana" tendría por fuerza que ser o indígena o española. Si nos inclinamos por la primera opción, es claro que, ante el choque del jarro con el caldero, como decía don Alfonso Reyes, éste destruyó aquél y la Nueva España no tuvo más cobijo natural que la muy empobrecida cultura propia de soldados y aventureros. ¿Puede aceptarse tal simplificación?

Para mí que es necesario ir más allá y tener en cuenta que la cultura no es un regalo de los dioses, sino la obra de seres humanos en busca de una doble adaptación: la de ellos mismos a su ambiente y la de éste a sus necesidades. Así, aun cuando las grandes obras materiales prehispánicas fueron destruidas, el indio —vencido, humillado, maltratado y presa cotidiana de la codicia de los nuevos señores— siguió estando allí, no como una muda presencia, sino como un elemento imprescindible de la nueva sociedad. Además, la destrucción que acarrea cualquier guerra no fue en este caso total. Se quiso aniquilar por todos los medios una religión que se creyó obra del demonio, pero al lado de lo que se vio como una total abominación, se reconoció un alto valor moral a su educación y regimiento político.

Había, pues, mucho de admirable y se lo quiso conservar, aunque no se lograra. Y si desapareció la sobriedad indígena, tan alabada por los frailes, en cambio para el buen manejo de la república de indios se mantuvo la organización del altépetl indígena.

Como cualquier otra cultura conocida, la nuestra empezó por lo básico: la comida. Y en este terreno fueron los españoles los primeros en aceptar la inevitable adaptación. Si hasta el refrán lo dice: "Cuando no hay pan, buenas son tortillas", y el español no sólo aprendió a comerlas, sino a saborearlas. Desde luego, también hubo rechazos. Por lo que dicen las crónicas ni aun los franciscanos, acostumbrados a tener pocas exigencias, pudieron apreciar las "manzanillas de la tierra", pero mezcladas y cocidas con los elementos traídos de Europa resultaron, como tantas otras frutas, de deleitoso sabor. Por su parte, los naturales criaban tanto las "gallinas de la tierra" (guajolotes) como las "de Castilla". Y con ellas, sumadas al ganado bovino, porcino y lanar, se transformaron los hábitos alimenticios.

Puede argüirse que todo esto fue natural e inevitable dada la situación que se vivía, pero que no se llegó más allá, que vencedores y vencidos siguieron su propio camino, a no ser por la importación de los instrumentos indispensables para el trabajo. Empero, tales utensilios no llegaron solos, en la mayoría de los casos llegaron acompañados por quienes sabían manejarlos. En un libro extraordinario, al que me referiré más adelante, hay un grabado en el que puede apreciarse una pequeña figura, identificada como fray Pedro de Gante, entregado a enseñar a los indígenas los nombres y el uso correcto de las herramientas que, mediante un puntero, les señala en un tablero. Puede pues comprobarse el cambio en este primer nivel.

Desde luego, si no se hubiera ido más allá, sería justo hablar de una cultura "a la española", pero menguada, empequeñecida, limitada a cubrir las necesidades básicas y dispuesta a aceptar para ello lo que el mundo indígena pudiera ofrecerle. En cuanto a éste, hay quien afirma que, pasada la primera euforia de los mendicantes, quedó arrinconado en la república de indios.

Sin embargo, lo que sucedió fue algo muy distinto. Si en un primer momento los hombres de Cortés y los que los siguieron tuvieron que conformarse con lo poco que culturalmente tenían a la mano, es un hecho que no estaban dispuestos a renunciar para siempre —aunque puedan señalarse excepciones— a lo que consideraban su patrimonio, su derecho de nacimiento. Para ellos, no se trataba de vivir como en España, sino de alcanzar una vida mucho mejor que la que hubieran tenido allá. De allí el lujo excesivo al que se refieren los cronistas. Pues quienes en España no pasaban de ser gañanes, querían ahora ser "señores de salva".

Hubo una circunstancia que favoreció el proyecto de vida de los conquistadores y fue el hecho de haber asentado su ciudad sobre una de las más altas culturas del continente. Parecería que en un intento de ahogar todo rastro de ellas, la Corona volcó sobre los dos virreinatos —levantados como se sabe sobre los restos nahuas e incas— lo mejor de su cultura. Recuérdese que las universidades de México y Lima fueron fundadas a escasos treinta años de la Conquista y que, a menos de cien años de la invención de la imprenta, la ciudad de México contaba ya con impresores. Y si bien las instituciones de alta cultura son las más reacias al cambio (piénsese que para la universidad de México fue timbre de orgullo tener los mismos privilegios que la de Salamanca), nadie puede negar su peso en el desarrollo cultural. Y también que antes de estas fundaciones ya los franciscanos habían abierto el colegio de Santa Cruz de Tlatelolco para la educación de los indígenas nobles. Intento que fracasó no por falta de talento de los educandos sino por sobra de él. Tiripitío, instituida por los agustinos, asegura ser la primera universidad del continente. Porque debe destacarse que la cultura europea debía hacerse extensiva a los "naturales", como lo dice la cédula de la Real y Pontificia, a más de procurar que quienes pretendían llegar al sacerdocio manejaran diestramente las lenguas indígenas.

El hacer esta enumeración no implica, de ningún modo, que los logros culturales puedan borrar, ni aun paliar (cosa que no intento), la inmensa desgracia que había caído sobre los habitantes primitivos.

Con todo, considero que, como ya mencioné, la simple presencia cotidiana del indio cambió en tal forma a los indianos y a los criollos que éstos perdieron no sólo el fuerte acento castellano y muy pronto "cantaron" en el mismo tono de los indios, sino también sus rudas maneras y aprendieron formas tan corteses que podían haber sido asombro en muchas cortes.

La transformación penetró la vida de los dos grupos y modificó todo: la comida, el lenguaje, la arquitectura, el ritual religioso, en una palabra, la convivencia misma.

En este cambio fueron los franciscanos, primeros y excelentes nahuatlatos, quienes encontraron las reglas de esta lengua y la trasladaron al alfabeto latino, procurando, por otro lado, que los indígenas conocieran la nueva fe y con ella el idioma y las artes que la apoyaban. Por ello, no sorprende que unos cincuenta años después de la caída de Tenochtitlan, un fraile mestizo deleitara al papa con sus dibujos y que sus hermanos de hábito le confirieran, por unanimidad, un alto cargo.

En 1575, durante el capítulo general de la orden franciscana, se oyó la voz del cardenal Cribelli que anunciaba: "procurador de la orden, fray Diego Valadés, tlaxcalteca, educado en la provincia del Santo Evangelio". Se trata del autor del libro y del grabado que mencioné antes, la *Rhetorica cristiana,* a cuyo estudio dedicó más de treinta años mi antecesor en la silla número XIV de esta Academia, el jesuita Esteban Julio Palomera, a quien lamentaré siempre haber visto sólo una vez durante la presentación de un libro sobre su orden. Me llamó entonces la atención la actitud del padre, quien seguía la lectura de los textos con la cabeza ligeramente inclinada y una sonrisa vaga en los labios. Confieso que me puso nerviosa, pues atribuí la sonrisa a cierta benevolente ironía provocada por lo que podía considerar como falta de respeto hacia la Compañía. Después supe que no era así, que era su actitud usual y que, si mucho tenía de benevolencia, nada había de ironía.

Cursó don Esteban filosofía y teología, y obtuvo en estas materias todos los grados que pide la Compañía, pero no fueron éstos los campos en los que destacó. Como buen ignaciano, se dedicó por años a la docencia, en la que ocupó diversos y altos cargos y fue a la obra educativa de los jesuitas en tres ciudades mexicanas —Guadalajara, Tampico y Puebla— a la que dedicó sus tres primeras investigaciones. Pero, para extrañeza de muchos, su obra mayor no se ocupa ni de la Compañía de Jesús en general, ni de algún aspecto o algún miembro particular de ella, sino del franciscano tlaxcalteca cuyo texto en latín muchos citaban y pocos habían leído. Al padre Palomera se debe que ahora podamos leerla en castellano. Fue él quien tradujo las partes referentes a la historia indígena, en tanto que otros distinguidos latinistas, el doctor Herrera Zapién entre ellos, tradujeron el resto; labor que les llevó cinco largos años. El trabajo de don Esteban fue más allá de la traducción, sin que esto signifique desconocer lo valiosa que ésta pueda ser, pues escribió dos volúmenes sobre fray Diego (sus tesis de maestría y doctorado en historia), que finalmente se reunieron en uno solo. Esta investigación minuciosa nos hace conocer todos los avatares de quien, nacido de la unión de un conquistador español y una india de Tlaxcala, tenía todo en contra al inicio de su vida. Hijo natural y además mestizo, era difícil que se le aceptara en el sacerdocio. Hubo complicidades y secretos, y

el apoyo de fray Pedro de Gante y de los que, como él, se dolían de la prohibición de ordenar indios y mestizos. De todo ello, lo mismo que de las vicisitudes del tlaxcalteca en Europa, de la que nunca volvió, da cuidadosa cuenta el padre Palomera en su libro, tan bien investigado como mejor escrito. De hecho, puede decirse que no dejó de ver ningún documento, ni de seguir la menor pista.

¿Cómo explicar, sin embargo, la fascinación de este jesuita contemporáneo por un franciscano casi incógnito? La explicación la dan, mucho mejor de lo que yo pudiera hacerlo, las palabras con las que don Esteban cerró su discurso de ingreso a esta Academia:

> Las reminiscencias mexicanas de Valadés en su *Rhetorica* nos revelan, sin lugar a duda, la identificación de su autor con los elementos integrantes de la nacionalidad mexicana que se estaba gestando en la segunda mitad del siglo XVI.[4]

De este párrafo y de todo lo que llevo dicho resulta innegable que, para fines de ese siglo, el virreinato estaba habitado por indios que ya no pensaban como tales y por españoles que poco a poco dejaban de serlo. Unos y otros diferentes ya de sus antepasados y, por ello mismo, creadores de una nueva forma de vivir que, en última instancia, es a lo que llamamos cultura. Una cultura que lo mismo que ellos estaba nepantla.

Prueba de ello es que si existen indios y mestizos latinistas también hay frailes que escriben doctrinas y obras de teatro en náhuatl, lengua en la que se cantó el primer motete conocido, "Sancta María in ilhuícatl".

Y ¿cómo no recordar la famosa "Fiesta de las Reliquias" organizada por los jesuitas, en la que en uno de los templetes por los que había de pasar la procesión estaban unos "niños indiecitos, vestidos en sus trajes de seda y plumería vistosa, danzando a su usanza y cantando con mucha arte una letra en lengua mexicana, pero en metro español…"? Clara muestra del nepantla en el que se fincaba la cultura.

No es necesario, por lo tanto, esperar al siglo XVII, a las figuras señeras de sor Juana y de Sigüenza y Góngora, ni recorrer el enorme catálogo que Beristáin escribió un siglo después, para aceptar lo dicho por el padre Palomera: ya a fines del siglo XVI poseía la Nueva España todos los elementos de una fuerte personalidad.

Tan fuerte era que los peninsulares, enfrentados a la extraña forma que había tomado su cultura, sólo pudieron explicarla por una supuesta o real asimilación a lo indígena sufrida por los criollos. Asimilación que habría hecho de la cultura española una imitación tan pobre como estéril. Un híbrido sin futuro.

La reacción de los criollos no se hizo esperar y si, por un lado, Beristáin se lanzó a enumerar cuanto escritor mayor o menor hubiera producido el virreinato (y hay muchos que son menos que menores), por la otra hubo quienes recogieron orgullosamente la herencia prehispánica y se proclamaron legítimos dueños de la tierra, convirtiendo la historia indígena en su propia historia clásica. En su enfrentamiento con los peninsulares, el criollo se acogió a lo único que lo distinguía de ellos, lo indígena, y así pudo tacharlos

de usurpadores, de intrusos que destrozaron por su torpe codicia civilizaciones refinadas para imponer la propia. Desde el punto de vista político, esta postura estaba justificada y, paradójicamente, era un eco de lo que los propios españoles intentaban en España a fin de alcanzar la modernidad. "Nueva España es un interregno, una etapa de usurpación y opresión, un periodo de ilegitimidad histórica" (Paz).[5] Así, quienes renegaban de la madre patria no sólo eran hijos ingratos y desagradecidos, sino los herederos directos de los antiguos señores que recuperaban lo suyo y restauraban la legitimidad. Cito otra vez a Paz: "Nueva España es el origen del México moderno, pero entre ambos hay una ruptura".[6] Ruptura plenamente consciente, alejamiento deliberado de los principios decadentes del imperio español. Se logró la independencia y con ello se agravó el problema, porque una cosa es luchar por escrito con un adversario capaz de rebatir y otra muy diferente luchar contra las creencias y el modo de vivir de la mayoría. Pues de nuevo, como ocurrió en el siglo XVI, hubo el propósito de borrar la historia anterior. La diferencia está en que entonces fueron muchos los que para lograrlo se sentaron en la tierra, para trabajar y vivir de acuerdo con su propia tradición, si bien aceptando mucho de la ajena. Ahora, unos cuantos, una élite, importó principios ajenos a fin de estar "a la altura de los tiempos". Sin embargo, frente a los admirados modelos, Francia, Inglaterra y los agresivos vecinos del norte, ni la decadente cultura española, ni el exótico pasado indígena ofrecían una base firme para poder igualarlos. Con la firme convicción de que lo importante es el progreso, cifrado en aparatos y técnicas, pensaron alcanzarlo importando todo lo que fuera necesario. En este momento, que fue quizá el que Samuel Ramos tenía en mente al escribir su famoso libro, se produjo lo que él llamó "imitación extralógica". Se negó valor a todo lo construido, material e intelectualmente, durante tres siglos en esa tierra "de en medio". Se dio la espalda a lo español porque se vio como mero recubrimiento, una máscara de la que sería fácil desprenderse, pero también a lo indígena, pues, olvidado su significado, era imposible recuperarlo. Quedó reducido a un argumento para rechazar el pasado, sin que sirviera de base para el futuro.

En forma contundente, Antonio Caso (citado por Paz) caracterizó la imitación extralógica como innecesaria, superflua y contraria a la condición del imitador.

Sin embargo, fue esta ruptura lo que hizo posible que los fines políticos que se perseguían se cumplieran, cuando menos en parte, aunque para la cultura fuera un golpe tal que apenas si a más de un siglo de distancia se ve lo imposible del intento. El indio que decía estar nepantla sigue teniendo razón: la cultura se mueve en un terreno intermedio: ni español ni indígena, y fue la decisión de fincarla en tradiciones ajenas lo que la hizo caer en un vacío. Por ello, estas reflexiones en torno al fenómeno resultaron tan pesimistas que incluso se afirmó que México nunca pasaría de ser un reflejo de la cultura auténtica, la de los otros, cerrando así cualquier posibilidad de creación.

Treinta años de paz hicieron pensar a los científicos —severos caballeros de levita y sombrero de copa— que México iba tomando por fin el rostro europeo que se habían esforzado en darle. No les cabía duda de que su intento por alcanzar el progreso se reflejaba ya en la vida urbana y de que las fiestas del centenario harían ver al resto del mundo que México podía y debía ocupar un lugar en el concierto de las naciones.

Justo en ese momento se produjo el estallido brutal de la Revolución. Años terribles en los que la única preocupación era la propia supervivencia, si bien fueron también años en los que los muralistas hicieron visible, casi palpable, lo que el México revolucionario quería ser. Un México basado, como el de la Independencia y la Reforma, en la noción de que lo único auténtico es el pasado indígena, aunque a veces lo confundieran con su folclor barato, si bien muy colorido. Los tres siglos virreinales siguieron siendo vistos como un intermedio producido por la violencia que interrumpió el curso de la verdadera historia. Fueron, pues, un mero paréntesis, un letargo. El rostro auténtico de México quedó oculto bajo una máscara y quienes dieron forma oral o escrita a esa idea afirmaron que aquí, a causa de la irrupción española y del aniquilamiento de todo lo indígena, ya sólo se podría vivir una cultura inauténtica, sucursal, dependiente, heterónoma o colonial, según el gusto de cada autor. Fue tal la avalancha de valoraciones negativas que, como decía José Gaos, la única conclusión posible era que la originalidad de la cultura mexicana era precisamente el carecer de originalidad.

Es mucho el tiempo transcurrido desde entonces y, aquietados los ánimos, al parecer la cultura no se enfrenta ya a una elección tajante que sólo causaría una mutilación.

Hasta aquí puedo llevar mis afirmaciones. Porque si es relativamente fácil seguir un rastro, descubrir motivos, señalar causas y encontrar conexiones, no lo es señalar un camino. Fuera de aceptar que la supresión de cualquiera de las dos raíces es absurda y nos dejaría incompletos, poco puedo agregar. Después de todo, como decía Hegel, el historiador es un profeta que mira hacia atrás.

---

[1] Francisco López de Gómara, *Historia general de las Indias,* Obras Maestras, Barcelona, 1965, p. 5.

[2] Hernán Cortés, *Historia de Nueva España,* ed. facs., Miguel Ángel Porrúa, México, 1982, p. 58.

[3] Fray Diego Durán, *Historia de las Indias de Nueva España,* t. I, Porrúa, México, 1984, p. 227.

[4] Esteban Julio Palomera, "Fray Diego Valadés, O. F. M., y su mensaje mexicanista a la Europa renacentista del siglo XVI", en *Memorias de la Academia Mexicana [1988-1996],* t. XXVI, México, 1998, p. 267.

[5] Octavio Paz, "Orfandad y legitimidad", en *Obras completas 8: El peregrino en su patria. Historia y política en México,* FCE, Círculo de lectores, México, 1994, p. 227.

[6] *Id.*

CRONOLOGÍA

1928 Nace en la ciudad de México, hija de madre mexicana y padre alemán.

1934 Inicia su formación humanística en el Colegio Alemán, donde comienza el aprendizaje de lenguas. Llegaría a dominar: alemán, inglés, francés, italiano, catalán y latín.

1953 Trabaja en la Biblioteca Nacional, como catalogadora de obras de filosofía, teología e historia. Comienza sus trabajos en la producción de libros en el Fondo de Cultura Económica (donde laborará gran parte de su vida); se dedica al cuidado de las ediciones de filosofía, teología e historia, ejes de su aportación humanística.

1973 Publica *Las categorías de la cultura mexicana.*

1975 Se inicia en actividades educativas y de investigación, impartiendo clases en El Colegio de México; pronto se convierte en coordinadora del Centro de Estudios Históricos de dicha institución.

1986 Aparece su obra *Educación e ilustración en Europa.*

1988 A partir de este año se desempeña como investigadora del Centro Coordinador y Difusor de Estudios Latinoamericanos de la UNAM. Sus intereses: trasmisión y producción de conocimientos.

1992 Publica *El arte de la traición o los problemas de la traducción.*

1993 *Franciscanos y mundo religioso en México.*

1996 Aparece su libro *Este nuevo orbe.*

1998 Recibe el Premio de Traducción Literaria Alfonso X.

1999 Gana el Premio Edmundo O'Gorman de Teoría de la Historia, otorgado por el INAH.

2000 Publica su obra *Testimonios del exilio.*

2002 Aparece *La historia de Dios en las Indias: visión franciscana del Nuevo Mundo.*

2003 Gana el premio al mérito universitario Juana Ramírez de Asbaje. En agosto es elegida miembro de la Academia Mexicana de la Lengua.

2004 El 11 de noviembre ingresa a la Academia Mexicana de la Lengua; su discurso de ingreso versó sobre cultura nepantla, la *Retórica cristiana* de Juan de Valdés y las traducciones que de ésta hicieran Esteban Palomera y Tarcisio Herrera Zapién.

2005 Se publica su estudio "Los colegios jesuitas" en *La vida cotidiana en México.* Fallece el 1º de julio en la ciudad de México.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS EN EL FCE*

Cassirer, Ernst, *Las ciencias de la cultura* (Conmemorativa 70 Aniversario), 2005.
Copleston, Frederick Charles, *Filosofías y culturas* (Conmemorativa 70 Aniversario), 2006.
Eder, Rita (coord.), *El arte en México: autores, temas, problemas* (Biblioteca Mexicana), 2001.
Florescano, Enrique, *Memoria mexicana* (Historia), 2003.
Krickeberg, Walter, *Las antiguas culturas mexicanas* (Antropología), 1961.
Lafaye, Jacques, *Quetzalcóatl y Guadalupe: la formación de la conciencia nacional en México. Abismo de conceptos. Identidad, nación, mexicano* (Historia), 2002.
Lomnitz, Claudio, *Idea de la muerte en México* (Antropología), 2006.
Nicol, Eduardo, *La idea del hombre* (Filosofía), 1977.
Paz, Octavio, *El laberinto de la soledad, Postdata, Vuelta a El laberinto de la soledad* (Colección Popular), 1999.
Ramos, Samuel, *Hacia un nuevo humanismo* (Filosofía), 1997.
Reyes, Alfonso, *Visión de Anáhuac y otros ensayos* (Conmemorativa 70 Aniversario), 2004.
Valenzuela Arce, José Manuel, *Los estudios culturales en México* (Biblioteca Mexicana), 2003.
Wionczek, Miguel S. (comp.), *La sociedad mexicana: presente y futuro* (Lecturas de El Trimestre Económico), 1971.
Zavala, Silvio, *Apuntes de historia nacional 1808-1974* (Historia), 1990.

Traducciones de Elsa Cecilia Frost

Copleston, Frederick Charles, *El pensamiento de Santo Tomás* (Breviarios), 1960.
Entwistle, William James, *Historia de la literatura inglesa: de los orígenes a la actualidad* (Breviarios), 1955.
Jaeger, Werner Wilhelm, *Cristianismo primitivo y paideia griega* (Breviarios), 1965.
Mattuck, Israel Isidor, *El pensamiento de los profetas* (Breviarios), 1962.
Pike, Royston, *Diccionario de religiones,* ed. de Elsa Cecilia Frost (Diccionarios), 2001.

Ratz, Konrad, *Correspondencia inédita entre Maximiliano y Carlota* (Historia), 2003.
Schrecker, Paul, *La estructura de la civilización* (Historia), 1957.

---

* Sugerencias del editor.

las categorías de la cultura mexicana

ELSA CECILIA FROST

¿Dónde está la esencia de lo mexicano? Pareciera que está en todas partes y al mismo tiempo en ninguna, porque ¿qué es más mexicano: la comida, el día de muertos, el mestizaje, el habla popular, la revolución? ¿Y cómo se podrían comparar entre sí estos fenómenos?

En estas páginas de Elsa Cecilia Frost, cuyas ideas se cimientan en autores que han considerado la cultura desde la filosofía como Spengler, Scheler, Cassirer y Ortega y Gasset, se asoman respuestas a estas cuestiones mediante la clasificación de los fenómenos políticos, sociales, históricos y antropológicos que conforman la mexicanidad.

En definitiva, su lectura invita al lector a pensar y repensar las categorías de la cultura mexicana.

FONDO DE CULTURA ECONÓMICA

BIBLIOTECA UNIVERSITARIA DE BOLSILLO